مجلۂ علوم اسلامیہ

اڈیٹر

ڈاکٹر مختارالدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

شمارے کی قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹۶۵ م

فہرست مضامین

مقالات:

معلومات و مراسلات:

مطبوعات جدیدہ:

* * *

حکمت ولی اللہی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

ارتفاقات:

فلسفۂ تاریخ کے ان مبادی کو بیان کردینے کے بعد اب ہمیں شاہ صاحب کے نظریۂ ارتفاقات کی طرف آنا چاہیے۔ لفظ ارتفاق کے لغوی معنی کسی چیز کا سہارا لینے کے (بھی) ہیں چنانچہ سورۂ کہف (قرآن شریف ۱۸ : ۱۹ اور ۳۱) میں مرتفق سے سر کے نیچے رکھنے کا تکیہ مراد ہے۔ (یہ ایک دلچسپ بحث ہے کہ مذکورہ آیتوں میں بُرے تکیے سے کیا مراد ہے زمخشری کا کہنا ہے کہ تکیے صرف اہل جنت کو ملیں گے۔ لہذا اہل جہنم کے بُرے تکیے کا ذکر صرف «مشاکلت بیان کے لیے آیا ہے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہل جہنم اپنے ہی ہاتھ پاؤں کو اس طرح سے توڑ مڑور لیں گے کہ ان پر سر کو لٹکایا جاسکے)۔ یہ سہارا کسی چیز کا بھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے یہاں ارتفاقات سے وہ صالح اور مفید تدابیر مراد ہیں جن کی مدد سے انسان نے تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنی زندگی کو منظم اور کامیاب یا سعادت مند بنایا ہے۔ ان ارتفاقات میں (۱) کنبہ (۲) بازار (۳) شہر (٤) بین الاقوامی اجتماعات شامل ہیں۔ اس کے علاوہ تاریخ کا وہ ایک پورا دور جس کے اندر ان چیزوں سے کسی ایک نے فروغ پایا ہو اس چیز کے حوالے سے ارتفاق پاسکتا ہے مثلاً دوسرے ارتفاق سے وہ دور مراد ہے جس کے اندر کنبے اور بازار کے ادارے قائم ہوئے وغیرہ وغیرہ۔

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ مذہب و ثقافت گھانا یونیورسٹی، گھانا۔

نظریۂ ارتفاقات کو ان کے نظام فکر میں مرکزی اہمیت حاصل ہے.[1] اس کے علاوہ فکر اسلامی کی مجموعی تاریخ میں شاہ صاحب کا یہ نظریہ سب سے زیادہ اہم اور عظیم الشان افکار و آراء کی صف میں ایک نمایاں جگہ پانے کا مستحق ہے. ہمیں شاہ صاحب کے اس نظریے پر (اور دیگر تصورات پر) تبصرہ کرنے کا موقع اس مضمون کے آخر میں ملے گا. سردست یہ کافی ہے کہ ہم اس کا ایک خلاصہ پیش کردیں.

ہم نے دیکھا کہ شاہ صاحب انسانی تاریخ کے دور کو ایام اللہ کے سلسلے کی آخری اور سب سے زیادہ جامع اور وسیع کڑی سمجھتے ہیں. اس لیے کہ انسانی شخصیت اپنی ذاتی خصوصیات رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے اندر دیگر تمام موجودات کے کمالات کا بھی اعادہ کرتی ہے. ایک طویل داستان کو مختصر بناتے ہوئے، شاہ صاحب اس شخصیت کے اجزاے ترکیب میں بڑی قوتوں کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے ایک کو انھوں نے فرشتہ خصالی کا نام دیا ہے اور دوسری کو حیوانیت کا. گھٹتی بڑھتی مقدار میں یہ دونوں قوتیں ہر انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں. اور ہر انسان کی زندگی میں یہ دونوں یا تو باہم ٹکراتی رہتی ہین یا تھوڑے بہت رد و بدل کے ساتھ آپس میں نباہ کی کوئی صورت نکال لیتی ہیں. اس طرح انسانوں کی اخلاقی شخصیت کی اقسام متعین ہوتی ہیں. مثلاً کسی کے اندر فرشتہ اور جانور دونوں قوی ہوتے ہیں یا دونوں ضعیف ہوتے ہیں یا دونوں میں سے ایک قوی ہوتا ہے تو دوسرا کمزور اور پھر یہ دونوں یا تو ایک دوسرے کی کاٹ کرتے رہتے ہیں، یا ان کے درمیان میل جول ہوجاتا ہے. بہرحال یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان مکمل طور سے فرشتہ ہوجائے یا صرف حیوان بن کر رہ جائے. اس معنی میں انفرادی طور پر انسانوں کے لیے روحانی اور اخلاقی ارتقاء کے امکانات محدود ہیں اس لیے کہ انھیں بہرحال انسانیت کی حدود میں مقید رہنا ہے. لیکن مجموعی طور سے نوع انسانی اس قید سے آزاد ہے. یہ تو یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا (کم سے کم، پیغمبر اسلام نے اس مسئلے میں سر کھپانے

والوں کی ہمت افزائی نہیں کی ہے)[۲] کہ ارتقاء کی نئی منزلوں میں پہنچ کر انسانیت کیا سے کیا ہوجائے گی۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ نوع انسانی کی حیثیت چنگاری کی سی ہے جو شعلے سے ٹوٹ کر آوارہ رہتی ہو[۳] اور جس کے لیے بھلائی کا معیار اور سعادت کا راز اب صرف یہی ہو کہ وہ رہ رہ کر شعلے کی طرف لپک جایا کرے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ اس چنگاری کی آب و تاب کے بڑھنے کا اب کوئی امکان باقی نہیں بلکہ یہ کہ اس کا وجود ہی زوال کا پیش خیمہ ہے، تو بھلائی اور سعادت کا مفہوم ساقط ہوجائے گا اور اخلاقیات کی تعلیم اور مذہب کی دعوت ایک قسم کی سعی نا مشکور بلکہ محض تضیع اوقات کے سوا کچھ اور نہ ہوگی۔ گویا فرد اور نوع بشر کے درمیان اس طرح تفریق کرنے کے بعد، شاہ صاحب انسانی زندگی کے کمالات کا تصور کرتے ہیں۔ لیکن ساری انسانیت کے کمالات کا حصول بھی کچھ مادی وسائل پر اور کچھ ظاہری شکلوں پر موقوف رہتا ہے۔ انہیں کو شاہ صاحب ارتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ان کی چار قسمیں مانی ہیں جن کو ہم اب علی الترتیب بیان کریں گے۔

پہلے ارتفاق کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں ایک ایسے زمانے کا تصور کرنا پڑے گا:

داغ جس پر غازۂ رنگ تکلف کا نہ تھا[۴]

یعنی یہ وہ وقت ہوگا جب متعدد انسانوں نے پہلی بار اپنے آپ کو دنیا میں پایا ہوگا[۵]۔ ان لوگوں میں سے ہر ایک باقی تمام افراد سے غیر متعلق اور بے نیاز ہوگا اس لیے کہ ابھی ان کے درمیان باہمی روابط کے لیے کوئی ضابطہ یا معیار نہیں تھا۔ یہ لوگ دنیا پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں ایک طرف تو پھل پھول، پہاڑ، دریا، چاند اور سورج جیسی چیزیں نظر آتی ہیں، اور دوسری طرف یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے ہم سایہ وہ جانور ہیں جن میں سے کچھ تو انہیں پھاڑ کھانے کے لیے بھی تیار ہوجائیں گے لیکن کچھ ان کے کام بھی آسکتے ہیں، اگرچہ زیادہ تر ایسے ہیں جو

اپنے حال میں مست ہیں اور ان کی طرف مڑکر بھی نہیں دیکھتے ۔ یہ سب جانور صبح سے شام تک ایسے کاموں میں لگے رہتے ہیں جو ان کے وجود کے تحفظ اور بقا کے ضامن ہیں ۔ غذا کا حاصل کرنا ، موسم کے اثرات سے محفوظ رہنے کے لیے پناہ ڈھونڈھنا ، اپنی نسل کو قائم رکھنا اور اس کے سلسلے کو آگے بڑھانا ، اور اپنی مخصوص آوازوں کے یا اپنی جسمانی حرکات کے ذریعے سے اپنے دکھ سکھ یا اپنی پسند اور ناپسند کا اظہار کرنا ، یہ وہ اولیں ضرورتیں ہیں جن کو پورا کرنے کے لیے جانوروں کے تمام کام ظہور میں آتے ہیں انسان کو بھی یہ ضرورتیں لاحق ہیں ۔ فرق اتنا ہے کہ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے انسان کو ایسی صلاحیت (یعنی Instinct) میسر نہیں ہے جس کی مدد سے بے زبان اور عقل سے محروم جانور بالکل سیدھے اور صاف راستے سے اپنے مقصود کو حاصل کرلیتے ہیں ۔ اس کے علاوہ جسمانی قویٰ کے اعتبار سے بھی انسان بہت سے جانوروں کے مقابلے میں بالکل حقیر نظر آتا ہے ۔ البتہ اس کے پاس عقل ہے جس کی مدد سے وہ اپنے جسمانی قویٰ کی پستی اور اپنی Instinct کی خامیوں کی تلافی کرسکتا ہے ۔ عقل کے استعمال کے ساتھ ارتفاقات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے ۔ سب سے پہلے عقل اس حقیقت کا ادراک کرتی ہے کہ زندگی کی اولیں ضروریات تحفظ نفس (Self Preservation) کا ذریعہ ہیں ۔ گویا اس مقصد کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے بعد ، عقل مذہب طبیعی[٦] (Natural Law) کی تابع ہوجاتی ہے جو کسی اور قانون کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں بہرحال زندگی کا قانون ہے (اس قانون کے سامنے حیوانات بلکہ بے جان چیزیں بھی سر تسلیم خم کرتی ہیں ، لیکن ان کے یہاں اس کی اساس عقل کے ادراک اور عقل سے متأثر ہونے والے ارادے کی کارفرمائی پر نہیں ہے ۔ چنانچہ شاہ صاحب کی اصطلاح میں یہ قانون ان کا « مذہب » نہیں ہے) انقیاد کی بدولت انسان یہ حق حاصل کرلیتا ہے کہ وہ اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرے ، کارآمد چیزوں پر قبضہ کرے راہ میں حائل ہونے

والوں کو مٹادے یا ھٹادے یا اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لے ، اور دوسرے انسانوں سے یہ توقع کرے کہ ان کے وجود یا ان کے کاموں سے اس کے اپنے وجود پر آنچ نہیں آئے گی۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد ، آدمی کی عملی زندگی میں ان کے نتائج رونما ہونے لگے۔ غذا کی تلاش میں وہ زمین سے اگنے والی چیزوں تک پہنچا۔ اس طرح پھل ، پھول ، پتے ، ڈنٹھل اور دانے اس کی خوراک میں شامل ہوئے بعد میں اس نے جانوروں کو پال کر یا انھیں مارکر ان کے بدن سے دودھ اور گوشت حاصل کیا۔ پھر جب اس نے آگ کا استعمال سیکھ لیا تو انھیں چیزوں کو وہ پکانے لگا۔ اب اس کی خوراک میں روٹی اور سالن کی تفریق ہوئی۔ پکی ہوئی چیزیں خوش ذائقہ بھی ہوتی تھیں اور انسانی جسم پر ان کے اثرات اعتدال کی حدوں کے اندر بھی رہتے تھے۔ پانی یوں تو بارش کے اثر سے یا قدرتی چشموں کی صورت میں جا بجا مل سکتا تھا لیکن انسان کو ضرورت تھی کہ اس کی ایک مناسب مقدار کو کسی برتن میں رکھ چھوڑا کرے تاکہ عین پیاس کی حالت میں وہ دوڑ دھوپ سے بچ سکے۔ اس کے علاوہ اگر کہیں اوپری سطح پر پانی کا ملنا مشکل ہوا تو انسان نے زمین کو کھود کر اسے برآمد کیا۔ اس کام میں اور اس جیسے دوسرے بہت سے کاموں میں جانور اس کے مددگار ثابت ہوئے۔ اپنی بار برادری اور خدمت گذاری کے ذریعے سے وہ اس کا ھاتھ بٹا سکتے تھے یا اس کا وقت بچاسکتے تھے یا اس کو خود اپنی طاقت سے زیادہ بوجھ سنبھال لینے کا حوصلہ دے سکتے تھے۔ چنانچہ جانوروں کو پالنے کا دستور قائم ہوا۔ گویا اب تمام جانوروں کے ساتھ انساں کے معاملے کی نوعیت یہ تھی کہ وہ خوفناک جانوروں سے بچنے کے لیے یا غذا میں کام آنے والے جانوروں کا گوشت کھانے کے لیے انھیں مار ڈالنے کا شوق تو رکھتا تھا، لیکن اور دوسرے بہت سے جانوروں کو اس نے اپنے ساتھی اور مددگار کی حیثیت سے اپنے ساتھ رکھنا شروع کیا اور ان کا یہ حق تسلیم کیا کہ انھیں بے ضرورت ستایا نہ جائے اور ان کی اولین ضروریات زندگی ان کے لیے فراہم کی

جائیں (علی الخصوص جب ان کی خدمت گذاریوں نے انھیں اس طرف سے غافل یا معذور بنادیا ہو).

اسی طرح سر چھپانے کے لیے بھی انسان نے ان ٹھکانوں پر قناعت نہ کی جو اس کو (پہاڑیوں یا جنگلوں میں) بنے بنائے مل سکتے تھے. اینٹ، پتھر اور لکڑی جیسے سامان سے اس نے خود مکان بنانے کی عادت ڈالی جس میں وہ اپنی مرضی اور ضرورت کے مطابق تصرف کرسکتا تھا.

کپڑوں کے استعمال میں انسانی ارتفاق حیوانی وسائل سے کئی وجہوں سے مختلف ہوگیا. جانور اپنی کھال اور بال وغیرہ تو پیدائش کے وقت سے اپنے ساتھ لے کر آتے ہیں، اور ان چیزوں کے علاوہ کسی اور پوشاک کا بندوبست وہ پھر کبھی نہیں کرتے. لیکن انسان نے دیکھا کہ جس طرح سے مکان اسے موسم کے اثرات سے بچاتا ہے اسی طرح لباس بھی اس کے بدن کو محفوظ رکھ سکتا ہے. جب لباس کا استعمال شروع ہوا تو یہ بھی جلد معلوم ہوگیا کہ مرد اور عورت کے جنسی معاملات کے لیے جو بھی ارتفاق ظہور میں آئے گا اسے لباس کے سوال سے گہرا تعلق ہوگا. اس طرح جسم کو آرام پہنچانے کے ساتھ ستر پوشی بھی لباس کے فوائد میں داخل ہوئی.

انسانوں نے بالکل شروع ہی میں یہ معلوم کرلیا کہ مرد اور عورت کے جنسی تعلقات حیوانی طریقوں کا اتباع نہیں کرسکتے. اس لیے کہ ان کو اس بات پر اصرار تھا کہ وہ ہر نوزائیدہ بچے کے والدین کا نام لے سکیں تاکہ وہ بچہ صرف انھیں اشخاص کی کفالت میں رہے جنھوں نے اس کی تولید کی تھی. اس طرح سے ازدواج کی رسم شروع ہوئی. یعنی اب آپس میں جنسی تعلقات رکھنے والا ایک جوڑا ان تعلقات کو باہمی رفاقت اور وفاداری کی سطح پر لے آیا. جانوروں میں جب بہت سے نر ایک ہی مادہ کی طرف ملتفت ہوتے ہیں تو رقابت انھیں جنگ اور خونریزی کی طرف لے جاتی ہے. جو دوسروں پر غالب رہتا ہے اسی کی مراد پوری ہوتی ہے. اس طریقے کے برخلاف انسانوں میں یہ معاملہ عورت کی مرضی پر چھوڑا گیا کہ وہ بہت سے مردوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے گی

اس طرح سے اس کی طرف التفات رکھنے والوں میں اب جنگ اور خونریزی کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ بلکہ ان لوگوں نے یہ قاعدہ بھی مان لیا کہ جب عورت ایک بار اپنی مرضی کا اظہار کردے اور کسی ایک مرد کی رفاقت قبول کرلے، تو اب دوسرے لوگوں کو، (تجدید طلب کے ساتھ اس تک رسائی بھی نہیں ہونا چاہیے اس طرح عورت کے رفیق مرد (یعنی اس کے شوہر) کو یہ حق حاصل ہوا کہ وہ منفرد اور مستقل طور پر اس کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرے ہاں اتنا بڑا حق حاصل کرلینے کی قیمت یہ تھی کہ وہ (مرد) دوشرطوں کی پابندی کرے۔ پہلی شرط یہ تھی کہ عورت اور مرد کے درمیان ایجاب و قبول گواہوں کے سامنے ہو تاکہ وہ ایک ایسا مستند واقعہ بن جائے جس کی تحقیق کی جاسکے۔ دوسری شرط یہ تھی کہ زن و شوہر کا باہمی اختلاط صرف خلوت میں ہو تاکہ اس ایک وقت کے علاوہ باقی دوسرے موقعوں پر وہ لوگوں کے سامنے اس طرح سے آئیں کہ رقابتوں کو دوبارہ بھڑک اٹھنے کے لیے بہانہ نہ ملے۔

زبان کی تشکیل بھی اسی دور میں ہوئی۔ اور انسان کا یہ ایک کارنامہ پہلے ارتفاق کی سب سے زیادہ عظیم الشان فتح ہے۔ انسان انہیں آلات صوت سے کام لیتے ہیں جو جانوروں کو بھی میسر ہیں۔ لیکن جانوروں کی بولی صرف ان کے واردات قلب (Feelings) کا اظہار کرتی ہے۔ ان کی آوازوں کو خارجی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ لہذا وہ عمر بھر ایک ہی ڈھنگ سے بولا کرتے ہیں لیکن انسان کا ذہن (Feelings) کے ساتھ ساتھ خارجی اشیاء کے ایسے نقوش بھی رکھتا ہے جو اسے کان یا آنکھ کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں، اور جن کی حکایت پیش کرنے کے وقت منطق انسانی خارجی اشیاء کی ایک جھلک سی دکھانے لگتا ہے۔ مثلاً ان ذہنی نقوش کی حکایت جو کان کی مدد سے حاصل ہوئے ہیں، سنی ہوئی آواز سے مشابہ ہوجاتی ہے۔ اسی طرح آنکھ کی مدد سے حاصل ہونے والے ذہنی نقوش کی حکایت کو جن صوتی اجزاء میں پیش کیا جاتا ہے انہیں ان ارتسامات سے مشابہت ہوتی ہے جو پہلے اس خاص دیکھی

ہوئی چیز سے آنکھ تک پہنچے تھے اور پھر آنکھ سے «نفس» تک اس کے علاوہ انسان کی ایک امتیازی صفت یہ بھی ہے کہ وہ آوازوں کے ایک سلسلے کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹ لیتا ہے۔ پہلے ارتفاق میں جب اس قسم کے ٹکڑے اکٹھے ہونے لگے تو ان کی معنویت کی بنیاد خارجی اشیاء کے ساتھ ان کی اس مشابہت یا ہم آہنگی پر تھی جس کا بیان ابھی کیا گیا۔ لیکن پھر معانی کی بدلتی ہوئی ہیئتوں کا ساتھ دینے کی غرض سے، یہ ٹکڑے ڈھل کر الفاظ بنے، الفاظ پر اشتقاق اور انصراف کا عمل گذرا، یہاں تک کہ لفظ آفرینی کا سلسلہ اب اپنے ہی بل بوتے پر اور اپنی ذاتی ضرورتوں کے مطابق پھیلنے اور بڑھنے لگا اور انسانی منطق کی معنویت کا معیار اشیاء کی ظاہری ہیئت کی تصویر و حکایت کی بجائے دوسری بہت سی چیزیں بن گئیں۔

یہ تھیں وہ اولیں ضرورتیں جنھوں نے انسان کو ارتفاقات کی راہوں میں گام زن کیا۔ ان کی اولیت کا نتیجہ یہ ہے کہ ارتفاق اول سے انسانی زندگی کبھی خالی نہیں ہوسکتی۔ انسان ترقی کی کسی منزل پر بھی پہنچ جائے، کھانا پینا، رہنا بسنا، بولنا چالنا اور تولید و تناسل اس کی زندگی کے اولیں مشاغل بہر صورت رہیں گے۔ ان مشاغل میں جو محنتیں اور اوقات صرف ہوں گے وہی ارتفاق اول کے قائم ہونے (یا قائم نہ رہنے) کی دلیل ہوں گے۔ گویا اس ارتفاق کے مسائل آدمی کے دم کے ساتھ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں جب کبھی انسان کو بحیثیت انسان کے خطاب یا تلقین کی گئی ہے، خطاب کرنے والے کی توجہ انھی مسائل پر مرکوز رہی ہے۔ اس لیے کہ ان کے علاوہ کوئی اور چیز ایسی نہیں ہے جو تمام اوقات اور تمام مقامات کے انسانوں میں مشترک ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آسمانی کتابوں میں، جن کا خطاب تمام انسانوں سے ہوتا ہے، ارتفاق اول پر زور دیا جاتا ہے۔ گویا انسان کو بتایا جاتا ہے کہ وہ ان قاعدوں کو برتے جو اس کی زندگی کو حیوانیت کی سطح سے اُٹھاکر اس بلندی کی طرف لاتے ہیں جو فرزند آدم کے شایان شان ہے۔

اب دوسرے ارتفاق کی طرف آئیے۔ اس کے مسائل کو سمجھنے سے پہلے، ارتفاق اول کے مقابلے میں اس کے ایک بنیادی فرق کو ذہن نشین کرلینا چاہیے۔ پہلے ارتفاق کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے مسائل اور ان مسائل کو حل کرنے کے طریقے یکساں طور پر سب انسانوں میں مشترک تھے۔ لیکن دوسرے ارتفاق میں مسائل اور مساعی کا یہ رشتہ بدل گیا۔ جہاں تک مسائل کا تعلق ہے وہ تو کم و بیش ایک ہی طرح سے سب انسانوں کے سامنے آئے۔ لیکن ان کے حل کی جو سعی کی گئی وہ اوقات و مقامات کے اختلافات کے ساتھ مختلف ہوتی چلی گئی۔ گویا شاہ صاحب یہ فرض کر رہے ہیں کہ دوسرے ارتفاق کی نوبت آنے تک انسان مختلف آبادیوں میں بٹ چکے تھے اور ان کے اندر نسلی اختلافات کام کر رہے تھے ان اختلافات کی سب سے بڑی مثال یہ تھی کہ اب انسانی برادری کی تین شاخیں ہوگئی تھیں ایک طرف تو وہ لوگ تھے جو «خواص اشیاء» کو عملی زندگی کا معیار بنانا چاہتے تھے۔ دوسری طرف ایسے انسان تھے جو ستاروں کی حرکت و تاثیر کو زندگی کے لیے مشعل ہدایت سمجھتے تھے۔ ان دونوں کے برخلاف، ایک تیسری قسم ان لوگوں کی تھی جو (انسانی) زندگی کو اس قدر انوکھا اور نرالا سمجھتے تھے کہ ان کی دانست میں وہ خود ہی اپنے نصب العین کو یا اپنے مقاصد کو جنم دے سکتی تھی (مگر اس شرط کے ساتھ کہ اسے کسی اعلیٰ اور ارفع ہستی کے تصور کا پابند کردیا جائے)۔ تاریخ کے زیادہ آگے کے ادوار میں، شاہ صاحب سمجھتے ہیں کہ ان تینوں اقسام نے یونانی ہندستانی اور سامی اقوام کے نقطہ ہائے نظر میں ظہور یا فروغ پایا۔

شاہ صاحب کی تفصیل کے مطابق، ارتفاق ثانی میں پہلے ارتفاق کے بعض قاعدوں کی مزید چھان بین بھی ہوئی اور کچھ نئے مسائل بھی زیر غور آئے جو اس عہد کے ساتھ خصوصیت رکھتے تھے۔ ہمیں پہلی قسم کے اجزا سے ابتدا کرنا چاہیے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارتفاق اول میں اولیں ضروریات کی بہم رسانی کا کیا ڈھنگ تھا۔ ارتفاق ثانی میں اس پر اضافہ

اور ترقی ہوئی۔ مثلاً کھانے پینے کے معاملے میں اب آداب قائم ہونے لگے۔ اب کھانے کے لیے وقت اور مقام کی تخصیص ہوئی۔ غذا کی بہت سی اقسام (مثلاً گندے یا خونخوار جانوروں کا گوشت یا نشہ آور چیزیں) استعمال سے باہر کردی گئیں۔ کھانا کسی دسترخوان یا طبق پر رکھا جانے لگا۔ پانی کے سلسلے میں یہ احتیاط ہونے لگی کہ پینے والے کے ہاتھ یا ہونٹ پانی کی اس تمام مقدار کو نہ چھولیں جس کا صرف ایک قلیل حصہ اس کی ضروت کے لیے کافی ہوسکتا تھا۔ اسی طرح مکان یا پناہگاہ کے استعمال کے لیے آداب بنے۔ اب یہ چیزیں گھر اور ٹھکانے کے مفہوم میں داخل ہونے لگیں۔ اس لیے کہ آدمی ان کے اندر صرف ضرورت کے وقت ہی نہیں، بلکہ آرام اور سکون کی غرض سے فرصت کے لمحوں میں بھی، ٹھیرنا پسند کرتے تھے۔ اسی وجہ سے گھر کے مختلف حصوں کی اس اعتبار سے تفریق کی گئی کہ اس کے اندر کہاں پر آدمی رکھ رکھاؤ کے ساتھ اُٹھتا بیٹھتا ہے اور کہاں پر وہ حجابات اور تکلف سے آزاد ہوتا ہے۔ گھر کا سارا آرام تو آدمی کو کسی اور جگہ پر ملنا مشکل تھا، لیکن پھر بھی گھر کی مثال پر وہ قاعدے بنائے گیے جن کے ذریعے سے سفر کے حالات کو خوش گوار یا قابل اطمینان بنایا جاسکتا تھا۔ مثلاً ایک قاعدہ یہ بنا کہ سفر کے لیے بہت سے آدمی ٹولیاں بناکر ساتھ چلا کریں۔ ایک اور قاعدہ یہ بنا کہ سفر کے دوران میں جہاں کہیں پر پڑاؤ ہو وہ جگہ آندھی اور بارش وغیرہ سے محفوظ رہ سکے۔

ارتفاق ثانی نے لباس کے آداب بھی مقرر کیے۔ جس طرح گھر کے حصوں کی تفریق اس اعتبار سے کی گئی تھی کہ ان کے اندر کیے جانے والے کام خلوت اور بے حجابی کے ہیں یا جلوت اور تکلف کے، اسی طرح لباس کی اب اس اعتبار سے دو قسمیں ہوگئیں کہ اسے ستر پوشی کے لیے استعمال کیا جارہا ہے یا معمولی طور سے جسم کو ڈھانکنے کے لیے۔ وہ لباس جو ستر پوشی کرتا تھا اب لازمی طور سے استعمال میں آنے لگا اور اس کی غیر موجودگی کو ننگ و عار سے تعبیر کیا گیا۔ لیکن باقی

دوسری ضرورتیں پوری کرنے والے لباس کو جسم کے آرام اور نفاست پسندی کے قاعدوں کا تابع کردیا گیا۔ اس کے علاوہ مردانہ اور زنانہ لباس میں بہت واضح تفریق ہوگئی۔ مثلاً اب یہ مان لیا گیا کہ مردانہ لباس اور آرائش کا معیار یہ ہے کہ آدمی سب سے پہلے ستر پوشی کی طرف توجہ کرے، پھر بدن کے آرام کا بندوبست کرے، پھر اس چیز پر نظر کرے کہ اس کا لباس بذات خود بدنما یا بھونڈا تو نہیں ہے۔ ان سب چیزوں کے ساتھ مزید آرائش میں یہ بھی شامل تھا کہ آدمی کے سر کے بال بہت زیادہ بڑھے ہوئے یا بکھرے ہوئے نہ رہیں، داڑھی اور مونچھیں اعتدال اور سلیقے کی حدوں کے اندر ہوں، اور باہر نکلنے کے وقت اس کے سر پر پگڑی ہو اور ہاتھ میں چھڑی، وغیرہ وغیرہ۔ اس چیز کو لوگ اب بہت مذموم سمجھتے تھے کہ مردانہ لباس اور آرائش میں بہت شوخ رنگ یا بھڑک دار کپڑے یا بہت مست خوشبو والی چیزیں شامل ہوں۔ ہاں یہ سب چیزیں زنانہ لباس کا بہت پسندیدہ جزو تھیں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ انہیں استعمال کرنے والی «مرد» کے ساتھ زندگی گذارتی ہو)۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مرد یا عورتیں جو دوسری صنف کے لوگوں کا لباس یا عادات اختیار کرلیتی تھیں اب ذلیل اور مکروہ اور مبغوض سمجھی جانے لگیں۔

ارتفاق اول کے وہ مسائل جو ارتفاق ثانی میں بھی توجہ کا مرکز بنے ان میں سے اب صرف دو چیزیں باقی رہ گئی ہیں (یعنی ازدواج اور زبان کا معاملہ) ان دونوں میں سے ایک (یعنی ازدواج) کو موجودہ ارتفاق ہی کے سلسلے میں، لیکن ایک دوسرے عنوان سے، ذرا ٹھہر کر آنا ہے۔ لہذا یہاں پر صرف دوسری چیز (یعنی زبان) کا بیان باقی رہ جاتا ہے۔ اس سلسلے میں صرف اتنی بات قابل ذکر ہے کہ ارتفاق ثانی میں لوگ بعض خاص طور سے قادر الکلام اشخاص کی بات کو سند کے طور پر قبول کرنے لگے اور اس طرح زبان میں معیار اور محاورے کی ابتدا ہوئی۔

اب ہم ان چیزوں کی طرف آتے ہیں جو ارتفاق ثانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کا تعلق کنبے کی زندگی کے مسائل سے ہے، اور دوسری کا لین دین کے معاملات سے۔ پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی اپنی فروع ہیں۔ چنانچہ کنبے کی زندگی کو شاہ صاحب نے اولاد اور والدین، زن و شوہر، اور آقا اور بندوں کے باہمی تعلقات سے پیدا ہونے والے مسائل پر تقسیم کیا ہے۔ (اسی طرح معاملات کی بھی فروع ہیں، لیکن ان کا بیان آگے چل کر آئے گا) کنبے کی تعریف[۷] کرتے ہوئے شاہ صاحب نے کہا ہے کہ اس سے ٹھوس اور مجسم چیزیں مراد لینا غلط ہے، اس لیے کہ وہ تو (اوپر گنائی ہوئی صورتوں میں) انسانوں کے باہمی تعلقات کا معقول نظام ہے۔ کنبے کے وجود میں آنے کا سبب وہ جنسی میلانات تھے جنھوں نے مرد اور عورت کو ایک دوسرے کی طرف کھینچا اور پھر ان کے جنسی تعلقات میں خالص انسانی اوصاف اور مقاصد کا رنگ اس طرح بھر دیا کہ ان تعلقات نے ازدواج کا نام پایا۔ ازدواج کا یہ بنیادی قاعدہ کہ وہ حیوانیت کی سطح سے بالا تر ہے، ارتفاق اول ہی میں مقرر ہوچکا تھا۔ دوسرے ارتفاق میں اس کی اور بہت سی تفصیلات منضبط ہوئیں۔ مثلاً اب طلاق کے اصول مانے گئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بعض اوقات زن و شوہر کے درمیان اس محبت اور تعاون کا امکان ختم ہوجاتا تھا جس پر ان کے رشتے کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ ایسی صورت میں دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ظاہری طور پر وابستہ رہنا خرابیوں کا باعث ہوسکتا تھا۔ چنانچہ یہ بات مان لی گئی کہ اب ان کے رشتے کو منقطع ہوجانا چاہیے۔ یہ گویا کئی بری چیزوں میں سے سب سے کم برائی والی کا انتخاب تھا۔ طلاق کے عمل میں آنے کے لیے بعض شرطیں لگائی گئیں۔ مثلاً ایک شرط یہ تھی کہ زوجین کے باہمی رشتہ کا انقطاع اسی طرح گواہوں کی موجودگی میں ہو جس طرح اس کی توثیق عمل میں آئی تھی۔ دوسری شرط یہ تھی کہ طلاق پانے والی عورت دوبارہ شادی کرنے سے پہلے ایک مقررہ مدت تک توقف

کرے تاکہ طلاق کے وقت اس کے بطن کے اندر پرورش پانے والے بچے کا نسب مجہول نہ ہوجائے۔ عورت کی اس پابندی کے جواب میں، مرد پر یہ پابندی لگائی گئی کہ وہ اس مدت میں عورت کی کفالت کرتا رہے۔ اس کے علاوہ مرد اور عورت دونوں پر یہ پابندی لگائی گئی کہ جس کسی کی مرضی اور طلب سے طلاق واقع ہو وہ فریق ثانی کو کچھ مال پیش کرے۔

طلاق کے علاوہ اب کچھ اور چیزوں کے لیے بھی قاعدے بنے۔ مثلاً اب بعض رشتوں کو ازدواج سے خارج کردیا گیا۔ بہت قریب کے رشتوں میں جنسی تعلقات کی آزادی کو سب انسان یوں بھی بری نظر سے دیکھتے ہیں، اور عورتوں کا تو مفاد خاص طور سے یہی ہے کہ اس آزادی کو سلب کرلیا جائے۔ اگر کسی عورت کے باپ یا بھائی یا اسی قسم کے دوسرے رشتہ داروں کو اس کے ساتھ شادی کی اجازت ہوتی، تو وہ لوگ اس کی مرضی کو کسی دوسرے طلبگار کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ حاصل کرسکتے تھے۔ اس صورت میں وہ اپنی زندگی کے اس اہم معاملے کو مجبوری یا محکومی یا فریب خوردگی کی بنا پر طے کرتی یا پھر کھلے ہوئے انتخاب کے ان مواقع کو کھو بیٹھتی جو متباعد (Exogamous) حلقوں سے آنے والے «پیام» اس کے لیے مہیا کرسکتے تھے۔ اس کے علاوہ، کسی عورت کے باپ یا بھائی یا اسی قسم کے دوسرے قریبی رشتہ داروں کا کام یہ ہے کہ وہ اس کی حمایت اور سرپرستی کریں (خاص طور سے اس وقت جب ازدواجی زندگی میں داخل ہونے کے لیے اس کو پیام دیے جارہے ہوں یا جب وہ اس زندگی میں داخل ہوچکی ہو اور اس کے شوہر کا طرز عمل ہنوز محل نظر ہو) اگر یہی حمایت اور سرپرستی کرنے والے (زوجیت کی سطح پر آکر) بالفعل یا امکاناً اس کے حریف یا دشمن بن جاتے تو پھر وہ اور کس سے ہمدردی اور مدد کی توقع کرسکتی تھی؟

ارتفاق ثانی میں اس امر کی بھی وضاحت ہوگئی کہ زن و شوہر کو باہمی انتخاب کے وقت کس قسم کی صفات پر نظر رکھنا چاہیے۔

عورت کی تندرستی اور حسن، اپنی عزت اور شوہر کے مال و متاع کی حفاظت پر قدرت اور اس کا شوق، بچوں کے ساتھ انس اور ان کی تربیت کا جذبہ، امور خانہ میں انہماک اور اسی قسم کی کچھ اور چیزیں شوہر کی نظر میں عورت کی خوبی کا معیار ٹھہریں۔ خود عورت نے شوہر کے اندر جن خوبیوں کو طلب کیا وہ یہ تھیں کہ اس کی جسمانی اور ذہنی صحت قابل اطمینان ہو، اس کے اندر محبت اور پاکبازی کی صلاحیت ہو، وہ اپنی ذمہ داریوں کو سمجھے اور سستی یا بد دیانتی کی وجہ سے تلاش معاش سے عاجز یا متنفر نہ ہو، اور اپنے بچوں کی خاطر محنت اور ایثار کرنے پر قادر ہو۔

ازدواج کے سلسلے میں منضبط ہونے والے یہ سب قاعدے عورت اور مرد کی سیرت کی انفرادیت کے ایک تصور کا پتا دیتے تھے مثلاً اب یہ مانا جاتا تھا کہ اگرچہ جنسی تعلقات کی خواہش دونوں کے دل میں یکساں ہوسکتی ہے، پھر بھی مرد کے مقابلے میں عورت کے لیے یہ بات معیوب ہے کہ وہ کھلے بندوں التماس (Solicit) یا مراودت کرے۔ (اس تفریق کی بنا پر شاہ صاحب منگنی، وداع یا رخصت، دعوت ولیمہ اور مہر جیسی رسوم کی توجیہ کرتے ہیں۔) اسی طرح سے عورت کے مقابلے میں مرد کے لیے یہ زیادہ دشوار مانا گیا کہ وہ بچوں کی تربیت یا کھانا پکانے یا جھاڑو دینے کی قسم کے گھریلو کاموں میں وقت صرف کرے۔ اور مرد کے مقابلے میں عورت کے قویٰ کو کچھ ایسا محدود سمجھا گیا کہ تلاش معاش کی بجائے گھر کی دیکھ بھال اور بچوں کی تربیت اس کی توجہ کا مرکز ٹھری۔

کنبے کی زندگی میں دوسرا مسئلہ والدین اور اولاد کے باہمی تعلقات کا ہے۔ یہ نسبتاً سادہ اور آسان ہے۔ (سادگی کی وجہ ہے کہ ارتفاقات کے مسائل انسانوں کی قوت ارادہ کے سامنے اسی قسم کی یعنی ارادی قوت کے صف آرا ہوجانے سے پیچیدہ بنتے ہیں۔ اس اعتبار سے زوجین کے باہمی تعلقات ارادوں کے تعارض یا تعاون کا سب سے بڑا مرکز ہیں

چنانچہ ان سے تعلق رکھنے والے مسائل انتہای پیچیدہ ھیں۔ ان کی ضد پر انسان اور حیوان کے باھمی تعلقات سے پیدا ھونے والے مسائل پیچیدگی سے بالکل عاری ھیں اس لیے کہ یہاں پر صرف ایک فریق صاحب ارادہ ھے۔ ان دو حدوں کے درمیان ھم والدین اور اولاد کے باھمی تعلقات سے پیدا ھونے والے مسائل کو رکھ سکتے ھیں۔ اس لیے یہاں پر از روے امکان دونوں فریق صاحب ارادہ ھیں، لیکن بالفعل ان میں سے صرف ایک کو یہ مرتبہ حاصل ھے)۔ ارتقاق ثانی تک نوبت آتے آتے، محبت کا وہ طبعی جذبہ جو والدین کو اولاد سے وابستہ رکھتا ھے ایک محکم قاعدہ بن چکا تھا۔ والدین کی محبتوں کے بدلے میں اب اولاد کی یہ پابندی بھی تسلیم کرلی گئی تھی کہ جب وہ عقل و شعور اور توانائی کی عمر تک پہنچیں اور ان کے ماں باپ بوڑھے اور ضعیف ھوجائیں تو وہ ان کے لیے زندگی کو اس طرح سے آسان اور خوش گوار بنانے کی کوشش کریں جس طرح ان ضعیفوں نے پہلے کبھی کی تھی۔ ان باتوں کے علاوہ اس دور میں بچے کی پیدایش کے موقع پر خوشی منانے کی کچھ ایسی رسوم کا آغاز ھوا جن سے بیک وقت متعدد فائدے حاصل ھوسکتے تھے۔ مثلاً یہ رسوم بچے کے نسب کو شہرت دیتی تھیں، اس کے ماں باپ کے دل کو مسرت سے لبریز کرتی تھیں اور ان کی باھمی محبت کی تجدید کرتی تھیں ایک کنبے کی خوشی میں دوسرے کنبے والوں کو شریک ھونے کا موقع دیتی تھیں، اور بچے کو اس (قابل پرستش) طاقت کی خدمت میں منسلک کردیتی تھیں جس کے نام پر ضیافتیں اور قربانیاں عمل میں آتی تھیں۔ بچے کو مناسب نام دینا، اس کی پرورش کا اہتمام کرنا اور آگے چل کر اس کو سکھانے پڑھانے کی تدبیر کرنا، والدین کے وہ فرائض تھے جو اس دور میں مقبول اور رائج ھوے۔ اس کے علاوہ، اب بچوں کو اس مال و متاع کا وارث بھی سمجھا گیا جو والدین اپنی وفات کے بعد چھوڑ جائیں۔ میراث کی تقسیم کے لیے یہ قاعدہ مسلم ھوا کہ وہ اب بھی مرنے والے کی ملکیت ھے اور اس کے حصے لگانے کے وقت اس کے مالک کی خواھشوں کا احترام

ضروری ہے ۔ چنانچہ میراث میں صرف اولاد ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی شریک ہوئے جن کو مرنے والا اپنی زندگی میں اپنے مال میں حصہ دیتا یا دیا کرتا تھا ۔ لیکن اولاد کے مقابلے میں ان لوگوں کے حصے کمتر تھے ۔ البتہ جتنی ان کے حصے میں کمی کی جاتی تھی اسی قدر ان کی یہ ذمہ‌داری بھی ہلکی تھی کہ وہ مرنے والے کے خلاف دائر ہونے والے مطالبات (Liabilities) کو چکائیں ۔

کنبے کے مسائل کی تیسری قسم آقا اور بندوں کے تعلقات پر مشتمل ہے ۔ شاہ صاحب اس رائے[٨] سے اتفاق کرتے ہیں کہ بعض انسان از روئے سرشت آقا ہوتے ہیں اور بعض طبعاً بندگی کرنے والے ۔ پہلی قسم کے لوگ ان ذہنی صفات (مثلاً عقل ، اعتماد نفس اور کام کرنے کا حوصلہ اور سلیقہ) اور جسمانی قویٰ سے بہرہ مند ہوتے ہیں جن کی بدولت وہ دوسروں کی قیادت کرسکتے ہیں ۔ دوسری قسم کے لوگ نسبۃً دبے کچے ہوتے ہیں ۔ ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے بھی یہ ممکن نہیں کہ وہ دوسرے سے کنارہ کش اور بےنیاز ہوکر زندگی گذارسکے ۔ خطرات ، امراض اور ناگہانی حوادث دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لے آتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کا محتاج بنا دیتے ہیں ۔ اگر آقا مہمات امور میں دوسروں کی قیادت اور سرپرستی کرتا ہے تو دوسرے بھی عمر بھر کی وفاداری اور خدمتگذاری کے ذریعے سے اس کی زندگی کو بارونق اور کامیاب بنا دیتے ہیں ۔ چنانچہ دوسرے ارتفاق میں یہ دستور بنا کہ آقا اور بندوں کے درمیاں تعاون کی صورتوں کو (اس وقت تک) باقاعدہ قائم رکھنے کے لیے (جب تک وہ اپنے انجام طبیعی کو نہ پہنچیں) کوشش کرنا چاہیے ۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب تک آقا کی آقائی اور بندوں کی بندگی کی اساس طبیعت اور مزاج کے خواص پر ہوگی ، اس وقت تک دونوں کے تعلقات میں کوئی پیچیدگی نہیں ہوگی ۔ جب کبھی دونوں میں اختلاف ہوگا ، اس کا حل طبیعت اور مزاج کے حوالے اور اشارے سے ڈھونڈھا جاسکے گا ۔ البتہ ارتفاق ثانی اس مسئلے کے پیچیدہ بن جانے کی وجہ یہ

ہوئی کہ بعض «اتفاقات» (مثلاً جنگ یا فساد) نے کچھ ایسے لوگوں کو بندگی پر مجبور کردیا جو اپنی طبیعت یا سرشت کے اعتبار سے آقا تھے۔ ان لوگوں کا اپنی حالت پر قانع اور مطمئن ہونا مشکل تھا۔ جب یہ کسی کنبے میں زبردستی کے ساتھ داخل کیے گئے تو اس کنبے کے آقا نے جلد ہی محسوس کرلیا کہ یہ اس قسم کی بندگی ادا نہیں کرسکیں گے جو اسے اپنے کنبے کے دوسرے افراد سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ قاعدہ یہ بنا کہ یہ مجبور لیکن ناقابل تحقیر بندے اپنے آقا کی اعانت کریں گے، خدمت نہیں۔ صرف ایک صورت تھی جس میں ان سے خدمت بھی لی جاسکتی تھی۔ یعنی اگر ان کا آقا اپنے کنبے کا سردھرا ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے شہر کا «امام» یا لیڈر بھی ہوتا تو یہ لوگ اس کے خادم بھی بن سکتے تھے۔

نہ صرف مجبوری کی صورت میں بلکہ طبیعت اور مزاج کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے پر بھی، بندگی کا منتہا یہ تھا کہ اس کا رشتہ منقطع ہوجائے یا کسی اور قسم کے رشتے میں بدل جائے۔ (کنبے میں آقا کو اپنے بیوی بچوں یا دست نگر رشتہ داروں یا نوکروں کے ساتھ جو تعلق تھا اس کی اساس ان لوگوں کی طبیعت سے مناسبت رکھنے والی بندگی پر تھی۔ لیکن زیادہ طویل مدت تک یہ رشتہ نباہا نہیں جاسکتا تھا۔ بچے جوان ہوکر صاحب اختیار بن جاتے تھے۔ بیوی اپنے دائرۂ عمل کو محدود کرلینے کے بعد اس کے اندر بندگی سے آقائی تک پنہچتی تھی۔ متوسلین اور ملازمین مستقل طور سے فیض یاب ہوتے رہنے کی وجہ سے «فیض» رسانیوں پر ایک قسم کا حق ثابت کرسکتے تھے، یا ان کے اندر کمی یا خلل واقع ہونے پر کنارہ کش ہوسکتے تھے۔ چنانچہ اس طرح سے ان کی بندگی کا رشتہ منقطع یا متغیر ہوتا رہتا تھا۔ ان لوگوں کے برخلاف، بندگان مجبور شروع ہی سے اس جانے پہچانے قاعدے کے مطابق آتے تھے کہ اگر وہ رشتہ جو ان پر مسلط کیا گیا ہے ان کی طبیعت اور مزاج سے تصویب حاصل نہ کرے تو اس کو زیادہ طول نہیں دینا چاہیے) چنانچہ ارتفاق ثانی میں بندگی کرنے والوں کو آزاد کرنے کا دستور بنا۔ اس دستور کو طلاق سے

اس معنی میں تمیز کیا گیا کہ طلاق ایک ایسے رشتے کو توڑتی ھے جس کا جوڑنا اچھا ھے، لیکن آزادی ایک ایسے رشتے کو توڑتی ھے جس کا جوڑنا اچھا نہیں۔ ازدواج کا انجام طبیعی یہ نہیں ھے کہ طلاق ھوجائے، بلکہ یہ ھے کہ زن و شوھر ایک دوسرے کی رفاقت میں عمر گذار دیں۔ اس کے برخلاف، بندگی کا انجام طبیعی یہ ھے کہ بندگی کرنے والوں کو آزادی ملے، نہ یہ نہیں کہ وہ ساری عمر فرماں برداری کرتے رھیں۔

اب ہم «معاملات» کی طرف آتے ھیں جو ارتفاق ثانی کے عام مسائل کی تیسری لیکن اس دور کے مخصوص یا منفرد مسائل کی دوسری قسم ھیں۔ شاہ صاحب نے معاملات کی تین فروع سے بحث کی ھے۔ ان میں سے پہلی کا تعلق لین دین سے ھے، دوسری کا لوگوں کے ساتھ مل کر کام کرنے سے، اور تیسری کا روزی کمانے کے مختلف طریقوں سے۔ وہ ابتدا اس طرح کرتے ھیں کہ ارتفاق ثانی میں جلد ھی لوگوں نے یہ معلوم کرلیا کہ ایک کنبے کے افراد اپنی تمام ضرورتیں اسی کنبے کے وسائل سے پوری نہیں کرسکتے تھے، بلکہ انہیں دوسرے کنبے کے وسائل سے بھی کام لینے کی حاجت اور توقع تھی۔ دوسرے کنبے کو اپنے وسائل پر اسی قسم کے مالکانہ حقوق حاصل تھے جیسے پہلے کو اپنے وسائل پر۔ لہذا دوسرے کے وسائل سے استفادہ کی توقع میں یہ بات شامل تھی کہ استفادہ کرنے والے بدلے میں اپنے وسائل کے سہارے سے افادہ بھی کریں گے۔ فرض کیجیے کہ ایک کنبے والوں کے پاس کھانے پینے کی اشیا اس قدر وافر تھیں کہ وہ ان کی اپنی ضرورتوں سے کہیں زیادہ تھیں، لیکن ان کے پاس کپڑے کی جو مقدار تھی وہ ضرورت کے لیے ناکافی تھی۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے ایک دوسرے کنبے کی مدد چاھی جس کے پاس کپڑا ضرورت سے زیادہ تھا لیکن کھانے پینے کی اشیا ناکافی تھیں۔ چنانچہ وھاں سے سامان خورد و نوش آیا اور یہاں سے کپڑا گیا اور اس طرح دونوں طرف ایک قسم کا توازن قائم ھوا۔ پھر جن لوگوں نے بدلے میں کپڑا حاصل کیا انہوں نے خود اس نئی چیز کو اس طرح سے

« بھرنا » شروع کیا کہ اس میں سے جتنے حصے کی سچ مچ ضرورت تھی اس کو استعمال کرلیا جائے لیکن باقی کو اٹھا رکھا جائے تاکہ اس کے اکٹھے ہونے والے ذخیرے کے سہارے سے پھر کسی اور کنبے کے ساتھ کسی اور چیز کے لیے لین دین ہو. جب کاروبار کا یہ طریقہ اچھی طرح سے رائج ہوگیا تو لوگوں نے کسی ایسی چیز کی ضرورت محسوس کی جو بالعموم اس طرح سے معیار تبادلہ کا کام دے کہ اب تک ادل بدل (Barter) کے ذریعے سے چلنے والا لین دین خرید و فروخت (Sale) کی حیثیت اختیار کرسکے. چنانچہ اب معدنی جواہر کو اشیا کی قیمت کا پیمانہ بنالیا گیا. اس طرح نقدی یا روپے (Money) کا استعمال شروع ہوا. جواہر میں سب ایک سے نہیں ہوتے. صرف سونے اور چاندی کو چند ایسے امتیازات (مثلاً ان کے ٹکڑوں کا بہت زیادہ بھاری یا آپس میں مختلف نہ ہونا یا ان کا زیور بن کر انسانی جسم کی آرایش کے لیے کام آنا) حاصل تھے جن کی بدولت یہ دونوں طبعاً نقدی کا کام دے سکتے تھے. ان کے علاوہ دوسرے سب جواہر سے اسی قسم کا کام لینا انسانوں کے باھمی سمجھوتے یا « اصطلاح » (Convention) پر منحصر تھا.

جب چیزوں (اعیان) کی قیمت لگائی جانے لگی تو اس قاعدے کا اطلاق کارگذاریوں پر اور خدمات (منافع) پر بھی کیا گیا. گویا اب کوئی آدمی کچھ روپیہ خرچ کرنے کے بعد دوسرے آدمیوں سے کام بھی لے سکتا تھا. اس طرح قیمت وصول کرنے کی غرض سے انسانوں میں مختلف پیشوں کی ابتدا ہوئی. بالعموم پیشے کا انتخاب موروثی اور مقامی حالات کی بنا پر ہوتا تھا اور زمین یا دریا، جانور یا نباتات اور غیر جاندار مواد سے ان پیشوں کا تعلق تھا. مثلاً زمین پر کام کرنے کے پیشے نے کاشتکاری کی شکل اختیار کی. سمندر اور دریاؤں پر جانے والوں نے ماھی گیری کا پیشہ شروع کیا. جانوروں کے لیے محنت کرنے والے گڈریے اور چرواھے بنے. اور پودوں کے یا غیر جاندار مواد کے استعمال سے مختلف فنون کی بنیاد پڑی. سب پیشہ‌ور انسان قیمت لے کر اپنی خدمات دوسروں

کو دینے کے لیے مختلف وجوہ سے رضامند ہوتے تھے۔ پہلی وجہ تو یہ تھی کہ جو لوگ ان سے کام لینا چاہتے تھے وہ خود اس ہنر سے محروم ہوتے تھے لہذا انہیں صرف ایسے شخص کی مدد درکار ہوتی تھی جو کاردان اور ہنر مند ہو۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ مدد کرنے والے بھی مناسب کام ڈھونڈھتے تھے تاکہ انہیں بیکاری کا منہ نہ دیکھنا پڑے یا غیر مناسب کاموں میں اپنا وقت ضائع نہ کرنا پڑے۔ یہ لوگ مختلف شکلوں میں اپنے کام کی قیمت پاتے تھے۔ ان میں سے بعض اس شرط پر کام کرتے تھے کہ ان سے کام لینے والا جیسے جیسے ان سے کام لے گا ویسے ہی وہ ان کو اجرت میں روپیا دے گا یا اس چیز میں سے حصہ دے گا جسے یہ اپنی محنت سے پیدا کریں گے۔ کچھ لوگ کام کی ایک مقررہ مقدار یا میعاد کا ٹھیکا لے لیتے تھے، اور اپنی محنت کے بدلے میں کام لینے والے کی زمین یا اس زمین کی پیداوار کے کسی حصے میں شریک ہو جاتے تھے۔ کام اور پیشوں کے ان تنوعات کے جوڑ پر، نقدی اور روپے کے استعمال کی صورتیں بھی وسعت اور تنوع حاصل کرنے لگیں۔ اب بعض لوگ دوسرے آدمیوں کی مدد کے خیال سے انہیں بغیر کسی معاوضے کے روپیہ دے دیتے تھے۔ یہ فعل محبت یا احسان کے جذبات کو ظاہر کرنے کا ایک طریقہ تھا۔ اسی طرح قرض بھی روپے کے استعمال کی ایک ایسی صورت تھی جسے لین دین سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ پھر کچھ ایسے حالات بھی رونما ہوئے جن میں روپے کا مالک اپنی کم عمری یا کم عقلی کی وجہ سے خود مالکانہ حقوق کا استعمال نہیں کرسکتا تھا۔ ایسے شخص کو کسی کارندے کی ضرورت تھی جو اس کی طرف سے لین دین کرنے کا مجاز ہو۔ بعض صورتوں میں کم عمر یا کم عقل مالک کے روپے کا تمام لین دین روک دیا جاتا تھا اور روپے کو اس کے کسی سرپرست کے سپرد کر دیا جاتا تھا۔ اس قسم کے تمام معاملات کی بڑھتی ہوئی الجھنوں کا تقاضا یہ تھا کہ اب اس قسم کے قاعدے بنائے جائیں جن کے ذریعے سے روپے کے غلط حصول یا

استعمال کی روک ٹوک کی جاسکے۔ روپے پر یا اشیا پر لوگوں کے حقوق کی سندیں تیار اور محفوظ کی جاسکیں، اور رھن یا امانت یا سر پرستی جیسے معاملات کا انتظام اور اعتبار کیا جاسکے۔ مختصر لفظوں میں، ان سب تدابیر کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے درمیان لین دین کا کوئی معاملہ اس وقت تک نہ ہو جب تک اس کی شرطوں کی وضاحت نہ کردی گئی ہو اور اس کے حصول کے طریقے فریقین کے لیے قابل قبول نہ ہوں۔

اب ہم تیسرے ارتفاق کی طرف آتے ہیں۔ یہ وہ دور ہے جب انسانوں میں شہری زندگی کی ابتدا ہوئی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پہلے ارتفاق کے مسائل اور مساعی میں تمام انسان ایک ہی طریقے سے شریک رہے ہیں۔ دوسرے ارتفاق میں ان کا اشتراک عمل اس قدر مکمل نہیں تھا اس لیے کہ ان کو پیش آنے والے مسائل تو ایک تھے لیکن ان کے حل کرنے کی کوششیں مختلف اسباب سے مختلف ہوگئیں۔ اب تیسرے ارتفاق کے بیان میں ہم دیکھیں گے کہ انسانوں کا اشتراک عمل بتدریج اور بھی کم ہوچلا ہے اس ارتفاق کا سب سے بڑا کارنامہ شہری نظام ہے۔ اس نظام کی تشکیل (یعنی تمدن یا Civilization) انسان کی اجتماعی زندگی کا نقطۂ کمال ہے۔ اور یہ وہ معیار ہے جس پر سب انسان پورے نہیں اترتے۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ دنیا کے آباد حصوں میں سے صرف چند گنے چنے حصے ایسے ہیں جہاں تمدن کی کہانی مسلسل اور مربوط طریقے سے دھرائی گئی ہے۔ ان حصوں کو شاہ ولی اللہ صاحب «صالح» آبادیوں سے تعبیر کرتے ہیں (ان کے برخلاف، جہاں کہیں لوگ تمدن کی طرف گام زن نہیں ہوئے ہیں وہ «قاصر» یا ناپختہ سوسائٹی ہے)۔ اور ان آبادیوں میں بھی مراتب کا فرق ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ متمدن اقوام میں صرف چند ایک کو قیادت کا شرف حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جس وقت (ساتویں صدی) اسلام دنیا میں آیا اس وقت تمدن کے اعتبار سے انسانوں کی سب «صالح» بستیاں ایرانی یا رومی شہنشاہوں کے دائرۂ اثر میں زندگی بسر

کرتی تھیں اور ان کی قلمرو میں رواج پانے والے ارتفاقات یا «معیار زندگی» کی تابع تھیں۔

بہرحال جہاں کہیں ارتفاق ثالث کی تنظیم ہوئی، شہر اس کا مرکز اور محل تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ دوسرے ارتفاق میں «منزل» کی تعریف میں شاہ صاحب نے ایک متحیز چیز کو ایک غیر مادی اور عقلی حقیقت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح سے تیسرے ارتفاق میں وہ شہر کی تعریف کرتے ہیں۔ یعنی ان کی دانست میں شہر سے صرف دیواریں اور دروازے اور دوکانیں یا قلعے اور چوکیاں وغیرہ مراد نہیں ہیں، بلکہ فلسفۂ تاریخ کے نقطۂ نظر سے وہ انسانوں کی ایک ایسی جماعت کا نام ہے جس کے افراد مختلف کنبوں سے تعلق رکھتے ہوں اور اپنی باہمی ضرورتوں کی وجہ سے کچھ باقاعدہ مقرر اور منظم کیے ہوئے معاملات میں شریک ہوتے ہوں۔[۹] اس اعتبار سے شہر کے اجزاے ترکیب میں دو چیزیں شامل ہیں۔ اولاً، وہ افراد جو شہر میں رہتے ہیں (اور جو اس کے ہیولا سے عبارت ہیں) ثانیاً، وہ نظام جس کے اندر یہ افراد منسلک ہیں (اور جو شہر کی «صورت» یا Form ہے) چنانچہ اگر متعدد جغرافیائی اجزاء مل کر ایک مشترک صورت پائیں تو ان کا مجموعہ بھی صرف ایک ہی شہر بنے گا۔ ہیولا اور صورت سے مرکب ہونے کی وجہ سے، شہر کی زندگی ان دونوں میں سے کسی ایک کے فساد کی بنا پر درہم برہم ہوجاتی ہے۔ فساد کی ان دونوں شکلوں سے محفوظ رہنے کی ضرورت صرف اس وقت ہی محسوس نہیں ہوتی ہے جب شہر بن چکا ہو (اور اس کی بقا و ترقی مقصود ہو)، بلکہ جب سب سے پہلے شہر بنائے گئے تو اس وقت بھی فساد کا ازالہ ضروری سمجھا گیا تھا۔

بہرحال شہر کو فساد اور زوال سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ شہر والے متفق ہوکر انصاف کے قاعدوں کو قبول کریں اور انھیں رواج دیں: بالکل ابتدائی زمانے میں جب شہر بہت چھوٹے سے ہوتے تھے، تمام شہر والے انصاف کرنے یا انصاف مانگنے کے لیے جمع ہوسکتے تھے۔

لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ زیادہ بڑے شہر بننا شروع ہوئے، اور اب شہر والوں کے لیے اس قسم کا اجتماع مشکل سے مشکل تر ہوگیا۔ اس کے علاوہ اجتماعی داد خواہی اور داد رسی میں ایک دشواری یہ ہوتی تھی کہ ایک شہری دوسرے شہری سے جواب طلب کرنے کا حق نہیں رکھتا تھا، اس لیے کہ آپس میں سب شہری برابر تھے۔ چنانچہ شہریوں نے اس بات کو قبول کیا کہ شہر میں حکومت قائم ہو جو انصاف پھیلائے اور اس کی خاطر سے ان لوگوں کی گرفت کرے جو انصاف کے قاعدوں سے ہٹنے لگے ہوں۔ اس اعتبار سے حکومت کا قیام شہری زندگی میں بہت اہمیت رکھتا تھا، اور یہ جس قدر اہم تھا اسی قدر یہ سوال غیر اہم تھا کہ حکومت متعدد افراد پر مشتمل ہو یا صرف ایک ہی شخص حاکم بنے (ہاں دوسری صورت میں لفظ «حاکم» کا ظاہری مفہوم زیادہ آسانی کے ساتھ حاصل ہوسکتا ہے)۔ بہر صورت، حاکم وہ شخص یا وہ اشخاص بنتے تھے جن کی اطاعت پر شہر کے ارباب حل و عقد راضی ہوتے تھے۔ کبھی کبھی یہ لوگ خود بیٹھ کر حکومت کے کسی طلبگار یا طلبگاروں کے قابل قبول ہونے پر غور کرتے تھے۔ اس صورت میں ان کا انتخاب یا فیصلہ براہ راست (direct) ہوتا تھا۔ لیکن کبھی کبھی ان کا کام صرف یہ ہوتا تھا کہ کسی اور کے پسند کیے ہوئے نام یا ناموں کو سامنے رکھیں اور اس پر یا ان پر صاد کردیں گویا اس صورت میں وہ کسی چیز کے واسطے سے (Indirect) فیصلہ کرتے تھے۔

کسی کو حاکم بنانے کے وقت ارباب حلّ و عقد چند باتوں کو ملحوظ رکھتے تھے۔ مثلاً ان کا معیار یہ تھا کہ حاکم «مرد ذات» ہو، آزادی سے بہرہ مند ہو۔ پختہ عمر کا ہو، اور ذہنی اور جسمانی قویٰ سے متصف ہو۔ اگر وہ ساتھ میں ہمت، سوجھ بوجھ اور عفو و تحمل کی صفات بھی رکھتا تھا تو وہ اس اونچے منصب کا اور بھی زیادہ مستحق سمجھا جاتا تھا۔ بہرحال کام سنبھالنے کے بعد حاکم کی توجہ سب سے پہلے اس بات پر صرف ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کی وفاداری اور محبت

حاصل کرے۔ یعنی اس وقت اس کا اولین مقصد یہ تھا کہ اس کے اثر اور اختیار کی جڑیں مضبوط ہوجائیں۔ چنانچہ اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کی روز مرہ کی زندگی کے حالات سے باخبر رہے اور اس بات کا اندازہ رکھے کہ ان کا ذہن کس سمت میں کام کررہا ہے۔ پھر اسے اس بات کا بھی اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ لوگ اس کی انفرادی شخصیت کا استخفاف نہ کریں۔ اس نے دیکھا کہ تمام افراد کی تین قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک قسم بندگی کرنے والوں کی تھی۔ جس حد تک یہ لوگ اپنے آقاؤں کے محکوم تھے اس حد تک حاکم شہر کا اختیار یا تو ان پر نافذ ہی نہیں ہوتا تھا یا پھر ان کے آقاؤں کی وساطت سے پہنچتا تھا۔ دوسری قسم میں زیادہ تر آزاد شہری شامل تھے۔ ان لوگوں میں جو چند افراد سب سے زیادہ با اثر تھے وہی ارباب حل و عقد سمجھے جاتے تھے۔ حاکم شہر کے ساتھ ان کے معاملے کی نوعیت یہ تھی کہ وہ اپنی حکومت کو کامیاب بنانے کی غرض سے انہیں اتفاق رائے پر مائل اور اطاعت پر مطمئن دیکھنا چاہتا تھا۔ تیسری قسم میں وہ محدود تعداد والے آزاد شہری شامل تھے جو حاکم کی اعانت کے لیے ملازم رکھے جاتے تھے۔ حاکم کا کام یہ تھا کہ وہ ان لوگوں کی کارگذاری پر نظر رکھے اور اس کے معیار کے پست یا بلند ہونے پر ان کے مراتب اور معاوضے میں تخفیف یا اضافہ کرے۔ ان لوگوں کی تعداد کا تعین شہری نظام کی وسعت اور اس کی ضرورتوں کے لحاظ سے ہوتا تھا (شاہ صاحب نے فوجی طاقت کو کسی شہری نظام کی وسعت کا پیمانہ بتایا ہے مثلاً سب سے چھوٹا شہر وہ ہے جہاں ضرورت پڑنے پر فوری طور سے لوگوں کو بھرتی کرلینے کے بعد تقریباً چار ہزار لڑنے والے مہیا کیے جاسکیں۔ جو شہر اتنا بڑا ہوجائے کہ وہ تقریباً بارہ ہزار سپاہیوں کی ایک مستقل فوج رکھ سکے اسے شاہ صاحب خلافت کا نام دیتے ہیں۔ اور جس شہر کی مستقل فوج میں ایک لاکھ کے قریب آدمی ہوں اس شہر کا حاکم خلیفۂ اعظم ہے) حکومت کے ملازم اور غیر ملازم آزاد شہریوں میں تفریق

کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ اُن کو معاوضہ دینے کی غرض سے یہ لوگ لگان (Tax) دیتے تھے۔ (شاہ صاحب نے لگان کی مدوں میں افراد کی پس انداز کی ہوئی دولت، مویشی، کاشت اور بیوپار کو شمار کیا ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مدیں ناکافی ہوجائیں تو مختلف پیشوں میں کام کرنے والے اشخاص کی آمدنی سے بھی لگان لیا جاسکتا ہے).

اپنے قدم جمالینے کے بعد، حاکم اپنے منصب کے بنیادی مسائل کی طرف متوجہ ہوتا تھا. اب روزمرہ کے کام میں آسانی کی غرض سے اسے چند امتیازات کی ضرورت تھی. مثلاً حکومت کے ملازمین کی نگرانی کے لیے اسے متعدد اور مؤثر وسائل درکار تھے. اسی طرح سے اس کے لیے یہ ضروری تھا کہ اپنے کاموں میں اسے عام لوگوں سے زیادہ آسانیاں میسر ہوں (مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس امتیاز کو قائم رکھنے کی کوشش میں وہ حد اعتدال سے نہ بڑھ جائے). چنانچہ مثال کے طور پر خالی یا دور افتادہ زمینوں کو اصلاح یا ترقی دے کر وہ ان پر تصرف کر سکتا تھا.

اسی طرح سے شہر کے حالات سے باخبر رہنے کے لیے یا اپنے شہر میں دوسرے شہر والوں کی چھپی ہوئی کوششوں کا اور ان کے جاسوسوں کی نقل و حرکت کا تدارک کرنے کے لیے، وہ مخبروں اور جاسوسوں سے کام لے سکتا تھا. اس کا سب سے اہم کام یہ تھا کہ وہ حکومت کے مختلف ارکان کو کام میں لگائے رکھے اور ان میں سے کسی ایک کو اس بات کا موقع نہ دے کہ وہ اپنی حدوں سے گذرکر خود حاکم بن بیٹھے.[11]

اوپر جن ارکان حکومت کا نام لیا گیا ان کی تفصیل دینے سے پہلے اس امر کا اعادہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب شہری زندگی کو «ہیولا» اور «صورت» میں تقسیم کرتے ہیں. حاکم کا وجود اور عمل اس زندگی کی صورت کے حصول سے عبارت ہے. کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صورت کے مختل یا معدوم ہونے کے باوجود شہری زندگی کسی نہ کسی طرح جاری رہتی ہے. اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت کے علاوہ اس زندگی کے باقی تمام معاملات ہیولانی ہیں (اور ہیولا کو ماننے والے

یہ دعوی کرتے ھیں کہ اس کو فنا نہیں ھے) چنانچہ جن بستیوں میں ارتفاق ثالث ظاھر یا کامیاب نہیں ھوا وھاں بعض اوقات شہری زندگی کے ھیولانی مظاھر تو دیکھنے میں آتے ھیں لیکن صورت ان سب مثالوں میں بہرحال مفقود ھے۔

ارکان حکومت کا شمار شہری زندگی کے ھیولانی مظاھر ھی میں ھے۔ لیکن ان کا بیان کرنے سے پہلے ھمیں یہ دیکھنا چاھیئے کہ خود شہر کی تعمیر کے بارے میں شاہ صاحب کیا رائے رکھتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں کہ جب شہروں کی بنیاد رکھی جانے لگی، تو (دوسرے ارتفاق میں) مختلف کنبوں کے درمیان رابطۂ اتحاد کا کام دینے والے عہدہ دار «نقیب قبیلہ» نے سب سے پہلے تو اس امر کا انتظام کیا کہ کسی شہر کی جغرافیائی حدود متعین ھوجائیں۔ اس غرض سے دیواریں اور فصیلیں وغیرہ بنوائی گئیں تاکہ جہاں تک ممکن ھو تمام شہری ایک ھی احاطے کے اندر آجائیں۔ پھر خود شہر کے اندر کسی جگہ پر بازار بنایا گیا۔ شہریوں کے مساکن کو اس طرح سے وضع کیا گیا کہ سب بازار کے ارد گرد اور اس سے تقریباً برابر کے فاصلے پر ھوں اور آپس میں اس طرح سے ترتیب پائیں کہ کسی ایک کاروبار یا پیشے کے آدمی ایک ھی محلہ میں اکٹھے ھوجائیں۔ پھر شہر میں ایک ایسی جگہ مقرر کی گئی جہاں غیر معمولی واقعات پر اظہار رائے یا فیصلہ کرنے کے لیے سب شہر والے اکٹھے ھوسکیں اور ان کی مختلف ٹولیوں میں سے ھر ایک ٹولی کا سردھرا باقی سب کی طرف سے بات کہے۔ اس کے علاوہ شہر کی حدوں کے اندر لیکن آبادی سے دور بعض زمینوں کو شہر والوں کے مویشی کی چراگاہ بنا دیا گیا۔ خود شہر کے ھر محلے میں ایک عبادت خانہ کھولا گیا، اور عبادت کے موقع پر «امامت» کرنے کے لیے اور شہروالوں کے بچوں کو تعلیم دینے کے لیے بعض اشخاص کو مقرر کیا گیا۔

شہر کے وجود میں آنے کے بعد، اس حقیقت کا بھی جلد ھی ادراک کرلیا گیا کہ چند باتیں ایسی ھیں جو اس کی اجتماعی ھیئت کے لیے مضر

ہوسکتی ہیں۔ اولاً ان باتوں میں شہر والوں کا متفق اور متحد نہ ہونا شامل ہے۔ اعتقادات یا معاملات میں اختلاف کی وجہ سے شہری ایک دوسرے سے اس قدر متنفر ہوسکتے ہیں کہ ان میں سے بعض لوگ دوسروں کو ستانے کے لیے یا لوٹنے کے لیے بلکہ ان کی جان لینے کے لیے آمادہ ہوسکتے ہیں۔ ثانیاً، شہر کو ایسی چیزوں سے خطرہ تھا جنھیں لوگ بری نیت سے چھپ کر اور منظر عام سے ہٹ کر کرتے تھے۔ مثلاً جادو کرنے والے، یا کسی کو ہلاک کرنے کی غرض سے زہر کو کام میں لانے والے یا لوگوں کو الٹی سیدھی باتیں سنا کر سراسیمہ یا گمراہ کرنے والے، یا بندوں کو آقاؤں کے خلاف یا عوام الناس کو حاکموں کے خلاف بھڑکانے یا اکسانے والے، شہر کی بربادی کا سبب بن سکتے تھے۔ ثالثاً وہ چیزیں جن سے انسانوں کی شخصیت یا مال پر آنچ آتی تھی شہر کے لیے مضر تھیں۔ جان بوجھ کر یا دھوکے سے بھی کسی کو مار ڈالنا یا مجروح کرنا، کسی کی بیٹی یا بہن وغیرہ کو بہکا کر اس شخص کے غیظ و غضب کو اشتعال دینا، یا چوری کرنا یا ڈاکہ ڈالنا یا کسی کے مال کو ہتھیا لینا اس قسم کی چیزوں میں شامل تھا۔ وہ کام جو انسانی فطرت کو مسخ کردیتے ہیں یا جو انسانوں کی خوش حالی کا انتظام کرنے والے اداروں کے لیے خطرہ ہیں، شہر کے لیے بھی خطر ناک تھے۔ پہلی قسم کے کاموں کی مثال یہ ہے کہ مرد مردوں کے ساتھ یا عورتیں عورتوں کے ساتھ جنسی تعلقات قایم کریں یا یہ کہ مرد عورتوں کا سا یا عورتیں مردوں کا سا بھیس بنائیں۔ دوسری قسم کے کاموں کی مثال یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان ایسے جنسی تعلقات قائم ہوں جنھیں ازدواج کی حدوں میں مقید نہ کیا گیا ہو، یا یہ کہ لوگ جوا کھیلیں یا سود کھائیں یا نشے بازی کی لت ڈال لیں۔ خامساً، شہر کو ان لوگوں سے خطرہ تھا جو دوسروں پر جھوٹ جوڑیں، یعنی مثلاً کسی کی بیوی کو بدکاری کی تہمت لگائیں یا کسی بچے کو ناجائز اولاد میں شمار کریں۔ سادساً، شہر کے حق میں یہ بات بھی اچھی نہیں تھی کہ اپنے عملی مسائل کو حل کرنے کے وقت شہر والے شہر کے مجموعی

اندے کو نظر انداز کردیں۔ مثلاً اس کی ایک صورت یہ ھوسکتی تھی کہ
ہ ایک ارتفاق پر اس طرح قانع ھوجاتے کہ پھر اس سے اگلے اور اعلی
رتفاق کے لیے کوشش کرنے کا ان کے دل میں حوصلہ باقی نہ رھتا، ایک
ور صورت یہ ھوسکتی تھی کہ شہر والے شہر کو چھوڑ کر چلے جاتے۔
یک تیسری صورت یہ بھی تھی کہ شہر والے اپنے کام کا انتخاب اس
طرح کرتے کہ سب کے سب ایک ھی پیشے یا کاروبار (مثلاً کاشتکاری
یا سپہگری) کی طرف جھک جاتے اور اس طرح شہری زندگی کو توازن
سے محروم کردیتے۔ سابعاً شہر کے اندر خوفناک جانوروں کا یا خطرناک
کیڑوں کا باقی رھنا اس کے لیے برا تھا۔

شہری زندگی کی تخریب کے ان اسباب کا احساس عام ھوجانے کے بعد اور ان کے تدارک کی غرض سے ارکان حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ ان میں پانچ چیزیں شامل تھیں جن میں سب سے پہلے منصف («قاضی» یا Judge) کا عہدہ قابل ذکر ھے۔ منصف کا کام یہ تھا کہ وہ لوگوں کے جھگڑے چکایے۔ اس کام کے لیے یہ ضروری تھا کہ جھگڑا کرنے والے دونوں فریق اس پر بھروسا کریں۔ چنانچہ انصاف کی کرسی پر بیٹھنے کے وقت وہ بہت وقار سے کام لیتا تھا اور اپنے طرز عمل کے ذریعے سے سب کو یہ یقین دلاتا تھا کہ اسے ذاتی رجحانات کی بناپر کسی فریق کی طرف داری مقصود نہیں ھے۔ (اگر وہ ایسا نہ کرتا تو فریقین اس کے سامنے ھی اپنے جھگڑے کو دُھرانے لگتے بلکہ ان کے درمیان سخت گیری اور دست درازی تک نوبت پہنچتی)۔ جب دو فریق اس کے پاس اپنا جھگڑا لےکر آتے تھے تو وہ شکایت کرنے والے سے پوچھتا تھا کہ جواب دھی کرنے والے شخص کے خلاف وہ کیا دعویٰ رکھتا ھے۔ اس دعوے میں یہ بتانا ضروری ھوتا تھا کہ جھگڑا شروع ھونے سے پہلے فریقین کے درمیان کس قسم کا ربط تھا اور وہ بات کیا تھی جس کی بنا پر شکایت کرنے والا انصاف کا طالب ھے۔ جب منصف کے سامنے دعویٰ اس شکل میں پیش کردیا جاتا تھا تو وہ جواب دھی کرنے والے شخص سے پوچھتا تھا کہ وہ دعوے کا رد کس

طرح سے کرے گا اور شکایت کرنے والے کے خلاف اس کا اپنا کیا دعویٰ ہے۔ اگر فریقین کسی معین اور قابل اعتنا چیز کے دعویدار نہیں ہوتے تھے تو منصف ان سے کہہ دیتا تھا کہ ان کے درمیان جو نزاع ہے اس کو رفع کرنے کے لیے وہ کچھ نہیں کرسکتا۔ اگر دونوں فریق کوئی قابل اعتنا دعویٰ پیش کرتے تھے لیکن ان دعووں میں تصادم نہیں ہوتا تھا، تو منصف کا کام یہ تھا کہ وہ فیصلہ کرنے کی بجایے ان دعووں کی صحت یا غلطی پر «فتوی» دےکر بات کو ختم کردے۔ لیکن اگر دونوں کے دعووں میں تصادم بھی نظر آتا تھا تو منصف ان دونوں سے خطاب کرتا تھا اور کہتا تھا «تم نے ایک ھی بات کے مختلف پہلو بیان کیے ھیں، تم میں سے ایک جس تعلق یا معاھدے کی بنا پر دعویٰ کررھا ہے دوسرا اسی معاھدے کی رو سے اس دعوے کو رد کرنا چاھتا ہے اور اپنے دعوے کو ثابت کرنا چاھتا ہے۔ ظاھر ہے کہ تم میں سے ایک کی بات سچ ہوگی اور دوسرے کی جھوٹ۔ لہذا تمھیں آگاہ کیا جاتا ہے کہ جس کسی کا دعویٰ جھوٹ ثابت ہوگا وہ سزا اور نکوھش کا مستحق ہوگا» بسا اوقات، بات کو اس طرح سے کھول کر کہہ دینے کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ فریقین اپنے اپنے دعووں پر خود ٹھنڈے دل سے غور کرنے لگتے تھے اور ان کو واپس لینے یا باھمی سمجھوتا کرنے کے لیے راضی ہوجاتے تھے۔ لیکن اگر اب بھی وہ اپنے اپنے قول پر قائم رہتے تھے تو منصف خود فیصلہ کرنے کے لیے بیٹھتا تھا۔ اب وہ گواھی طلب کرتا تھا۔ فریقین میں سے جس کسی کا بیان بظاھر مستبعد معلوم ہوتا تھا اس سے گواہ مانگے جاتے تھے۔ عام طور سے گواھی کی صورت یہ ہوتی تھی کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص کسی بیان کی تصدیق کردیتے تھے۔ کبھی کبھی منصف صرف ایک شخص کی گواھی قبول کرلیتا تھا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ گواہ شکایت کرنے والے کا ہو اور اس (شکایت کرنے والے) شخص نے اپنا دعویٰ پیش کرنے کے وقت پر قسم کھائی ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ گواہ نہیں ملتے تھے۔ اس صورت میں منصف اس بات کا اعتبار کرتا تھا کہ شکایت کرنے والا

شخص اپنی بات کو سچا ثابت کرنے کے لیے قسم کھا جایے۔ درآں حالے کہ جواب دہی کرنے والا اس کے دعوے کو جھٹلائے لیکن خود قسم کھانے سے پرہیز کرے۔ گواہی کے بعد منصف بعض دوسرے ذرائع کو بھی استعمال کر سکتا تھا۔ مثلاً وہ قرائن پر نظر ڈال سکتا تھا۔ کبھی کبھی وہ اس نزاع سے غیر متعلق اشخاص سے بھی پوچھتا تھا۔ (لیکن اس صورت میں اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ فریقین کو اس کے سوال اور جواب کا علم نہ ہونے پائے)۔ اس کے علاوہ اگر گواہوں نے اس کے سامنے مبہم یا الجھے ہوئے لفظوں میں بیان دیا تھا تو وہ خود ان سے جرح کرتا تھا۔ ان سب کار روائیوں کے مکمل ہوجانے کے بعد جب کسی دعوے کی تحقیق ہوجاتی تھی تو منصف غور کرتا تھا کہ جس چیز سے اس کا تعلق ہے وہ شرع اور عقل اور رواج کے تقاضوں سے ٹکراتی تو نہیں ہے۔ اگر کسی تحقیق شدہ دعوے کو ان چیزوں کی تائید حاصل ہوتی تھی تو اس دعوے کا قائل مقدمہ جیت جاتا تھا۔ لیکن اگر فریقین کے متعارض دعووں کو یکساں طور پر ان چیزوں کی تائید حاصل ہوتی تھی یا اگر دونوں دعوے اس تائید سے محروم ہوتے تھے، تو منصف انسانی معاملات اور معاہدوں کے مقاصد کا لحاظ کرتے ہوئے، فریقین کو باہمی سمجھوتے کا مشورہ دیتا تھا۔ اگر یہ مشورہ قبول نہیں کیا جاتا تھا تو منصف خود فیصلہ دیتا تھا۔ اس صورت میں وہ تحقیق شدہ دعوے کو قبول کرتا تھا اور دوسرے دعوے کو رد کردیتا تھا۔ جس دعوے کی اس طرح سے تائید ہوتی تھی اس سے صادر ہونے والے تمام حقوق کے اجرا یا تجدید کا حکم دیا جاتا تھا۔ اس بات کا انحصار معاملے کی تفصیلات پر تھا کہ یہ حکم حرف بحرف عمل میں آنے والا ہے یا اس کے ماننے والے اس کے لفظی مفہوم سے ذرا ہٹ سکتے ہیں۔ مثلاً جب کسی کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ چوری کا مال واپس کرے یا کسی مقتول کا خون بہادے، تو مال کی باقی ماندہ مقدار یا جان کی تخمینی قیمت مقصود ہوتی تھی۔ عام طور سے منصف کے فیصلے کا معیار بہت سے ایسے اصول تھے جن پر انصاف کی تمام کار روائیوں کا

دار و مدار ھے . ان اصولوں میں سے ایک یہ ھے کہ جس شخص کو کسی قسم کا فائدہ حاصل ہوتا ھے اس پر ساتھ ھی ساتھ کچھ ذمہ‌داری بھی عائد ہوتی ھے . دوسرا اصول یہ ھے کہ جب دو شخص مل‌کر کسی کام کے لیے معاھدہ کریں تو انھیں اپنے معاھدے کی ھر اس شرط کا پابند ھونا پڑے گا جو صریح لفظوں میں اس معاھدے کے اندر شامل کی گئی ھے ، اور ان دونوں نے اپنے معاھدے کا جو کچھ بھی مطلب سمجھا ھے اس کا بیان بر محل ھوگا . ھاں اگر معاھدہ کرنے والوں نے شرطوں کی وضاحت نہیں کی ھے تو منصف خود اس معاھدے کو وہ مطلب پہنایے گا جو عُرفاً اور رواجاً ویسے معاھدوں سے منسوب کیا جاتا ھے . تیسرا اصول یہ ھے کہ اگر معاھدے کی رو سے کسی شخص نے کوئی فائدہ حاصل کرنا چاھا تھا تو منصف اسے وہ فائدہ دلوائے گا ، اور اگر کسی شخص نے معاھدے کی رو سے کسی ذمہ‌داری کو قبول کیا تھا تو منصف اس پر وھی ذمہ‌داری عاید کرے گا . چوتھا اصول یہ ھے کہ اگر دو شخص جن کے درمیان بنائے مخاصمت قائم ھوگئی ھے . اپنے جھگڑے سے پہلے ایک ھی کنبے کے فرد تھے یا کسی معاملے میں ساجھا کر رھے تھے یا کسی معاھدے میں شامل ھوئے تھے ، تو ان کے جھگڑے کو چکانے کی تین صورتیں ھیں . (الف) وہ دونوں آپس میں سمجھوتا کرسکتے ھیں . (ب) منصف اس بات کا فیصلہ کرسکتا ھے کہ ان میں کس کو کتنا حق پہنچتا ھے (ج) اور اگر یہ دونوں طریقے نا قابل عمل ھوں تو منصف اپنے اختیارات کو کام میں لاتے ھوئے اس رشتے کو قطع کر دے گا جو مخاصمت سے پہلے فریقین کے درمیان قائم تھا . پانچواں اصول یہ ھے کہ کسی دعوے یا بیان یا گواھی سے وھی مطلب سمجھا جائے گا جو معروف و مروج ھے ، اور یہ کہ مبہم یا مجمل الفاظ اور عبارتوں کو ایک محکم اور صریح مفہوم کا پابند کردیا جایے گا (تاوقتے کہ قرائن سے یہ ظاھر نہ ھوتا ھو کہ اس قسم کا اِحکام یا تصریح ان کی تحریف کا باعث ھوگی) .

دوسرا رکن Police (« شهر يارية ») ھے جس کا کام یہ ھے کہ

جرائم کے وقوع پر جرم کرنے والوں کو قانون کی گرفت میں لائے۔ جب تک کوئی جرم واقع نہ ہوا ہو۔ اس وقت تک پولس کا کام صرف اتنا ہے کہ اس کا اندیشہ پیدا ہوجانے پر اس کے انسداد کی کوشش کرے، اور ان لوگوں کو سمجھاکر یا دھمکا کر ارتکاب جرم سے باز رکھے جو اس کی طرف مائل ہورہے ہوں۔

تیسرا رکن تائید شہر (Civil Defence) ہے (ہم جس سوال کی طرف اب آرہے ہیں اس کو بیان کرنے کے لیے عربی، انگریزی اور اردو سب کی اصطلاحوں میں تھوڑی بہت کھینچ تان نظر آتی ہے۔ شاہ صاحب نے یہاں پر «جہاد» کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی ادب میں اس لفظ کے جو معنی ہیں وہ شاہ صاحب کے سیاسی نظریے میں اس کے استعمال کا جواز تو پیش کرتے ہیں لیکن دونوں مفہوم بالکل ایک نہیں ہیں۔ انگریزی لفظ (Defence) موجودہ زمانے میں جس طرح (مثلاً Defence Minister کے بارے میں) استعمال ہوتا ہے۔ اس کو دیکھتے ہوئے بہت سے مسلمان مصنفین نے جہاد کے لیے اس لفظ کا (Self-defence) کی مرکب شکل میں استعمال شروع کردیا ہے۔ لیکن اس لفظ (Defence) کی موجودہ توصیف (Civil) محل نظر ہے۔ راقم الحروف کو یاد پڑتا ہے کہ کناڈا کے بعض شہروں (مثلاً مانٹ ریال) میں Civil Defence سے Municipal حکومت کا وہ شعبہ مراد لیا جاتا تھا جس کا کام یہ تھا کہ کسی ہنگامی صورت حال میں (مثلاً شدید اور غیر معولی برفباری کے موقع پر) شہر کی صفائی اور اور نظم و نسق کی بحالی کے لیے مناسب تدابیر اختیار کرے، گویا Defence کو Civil کہہ دینے کے بعد اسے جنگ کے معاملات سے غیر متعلق بنا دیا جاتا ہے (جس حد تک یہ ہمارا مطلب نہیں ہے اس حد تک متن میں اس اصطلاح کا استعمال تکلف پر مبنی ہے)۔ اب رہی اردو، تو اس کے مزاج شناسوں کو ہماری اصطلاح (تائید) پر اعتراض ہوسکتا ہے ہمیں جواب میں صرف اس قدر کہنا ہے کہ Defence کے لیے اردو میں جو لفظ مثلاً تحفظ، دفاع، بچاؤ وغیرہ رائج ہیں وہ یا تو صرف جنگ کی کار روائی

پر دلالت کرتے ھیں یا صرف اس سے پہلے کی تیاری اور زور آوری پر حالانکہ موجودہ بحث میں ضرورت کسی ایسے لفظ کی ھے جو ان دونوں مفہوموں کو ملادے۔ ھمارا خیال یہ ھے کہ لفظ « تائید » اس ضرورت کو پورا کرتا ھے ۔ (اردو میں یہ لفظ قوت دینے کے معنی میں بھی مستعمل ھے اور صرف ھاں میں ھاں ملانے کے معنی میں بھی۔ اگر ھم اس کے پہلے معنی پر حصر کرتے ھیں تو ھمارے لیے جواز اس لفظ کے اصلی یعنی عربی موارد سے ملے گا۔ مثلاً قرآن شریف میں کہا گیا ھے «وأیدناه بروح القدس» یا حدیث میں کہا گیا ھے «إن الله یؤید ھذا الدین بالرجل الفاجر»[۱۲].

جب لوگ مل کر ساتھ رھنا شروع کرتے ھیں تو کچھ عرصے میں ان کے درمیان بغض و حسد کی آگ بھڑک اٹھتی ھے۔ کبھی مال و متاع کے نقصان کے شاکی ھو کر، کبھی مظلومیت کے سچے یا جھوٹے احساس کے اثر سے اور کبھی مذھبی اختلافات کی بنا پر وہ ایک دوسرے کے دشمن بن جاتے ھیں۔ جب دشمنی بڑھ جاتی ھے تو بہت سے آدمی الگ الگ اپنا ایک جتھا بنا لیتے ھیں۔ یہ جتھے آپس میں ٹکرا جاتے ھیں اس لیے کہ ان میں سے ھر ایک قانون کو پس پشت ڈال دینے کے بعد خود ھی اپنے جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لیے تیار ھوجاتا ھے۔ اگر اس قسم کا تصادم بغیر کسی روک ٹوک کے جاری رھے تو شہری نظام کی جڑیں کھوکھلی ھوجاتی ھیں۔ اس کا علاج نہ منصف کے پاس ھے اور نہ پولس کے اس لیے کہ یہ دونوں عہدےدار صرف اس وقت تک لوگوں پر اثر ڈال سکتے ھیں۔ جب تک انھوں نے قانون کی اطاعت کا جوا اپنی گردن سے نہ اتار پھینکا ھو، اور جب تک وہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرنے والے کو غیر جانب دار اور اس کی غیر جانب داری کو اپنے حق میں مفید سمجھنے کے لیے تیار ھوں۔ لیکن جتھا بندی کرنے والے خود ھی قانون کو چلانا چاھتے ھیں اور جو شخص ان کے سامنے غیر جانب داری کا اظہار کرنا چاھتا ھے اسے وہ شبہ کی نظر سے دیکھتے ھیں، بلکہ اپنا دشمن سمجھنے لگتے ھیں۔ ان کا علاج یہ نہیں ھے کہ کوئی ان سے ان کے متضاد مطالبے

سنے اور اپنی رائے دے ۔ نہیں، ان سے کہنے کی سب سے پہلی بات یہ ہے کہ وہ اپنی تلواروں کو نیام میں رکھیں ورنہ پھر کسی اور کی زیادہ تیز اور مضبوط تلوار کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہوجائیں۔

بالفاظ دیگر، جب شہری نظام کو خانہ جنگی کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو شہر والوں نے ایک فوج بنائی جس میں ایسے تندرست اور طاقت ور آدمیوں کو ملازم رکھا گیا جو لڑائی کے کام کے لیے اچھی طرح سے سدھا لیے گیے تھے۔ اب ان لوگوں کے سہارے سے، جتھا بندی کرنے والوں کو اس بات پر مجبور کیا جاسکتا تھا کہ وہ نقض امن سے باز رہیں۔ جب تک حالات پُر امن رہتے تھے۔ اس فوج کا سالار صرف انتظامی امور پر توجہ کرتا تھا۔ اپنی فوج میں آدمیوں کو بھرتی کرنا، ان کے رھنے سھنے کا اور کھانے پینے کا مناسب بندوبست کرنا، اور ان سے فوجی کاموں کی مشق کروانا ایسی باتیں تھیں جو سالار کو مشغول رکھتی تھیں۔ اس کے علاوہ وہ جاسوسوں کو بھی مقرر کرتا تھا جو اسے شہر کے حالات کی خبر دیتے تھے اور کسی دوسرے شہر کے جاسوسوں کی ٹوہ میں لگے رھتے تھے۔ لیکن جب تلوار اٹھانے کا موقع آجاتا تھا تو سالار فوج زیادہ وسیع اختیارات اپنے ھاتھ میں لے لیتا تھا۔ اسی وجہ سے سالار کے اختیارات اور فیصلوں میں توازن قائم رکھنے کے لیے کچھ اصول بنائے گیے جن میں سب سے زیادہ اھم یہ تھا کہ وہ فوجی اقدامات کے لیے صرف اسی صورت میں اٹھے جب شہر کے تمام دوسرے ارکان بے اثر ثابت ھوچکے ھوں اور فساد اس طرح سے بڑھنے لگا ھو کہ شہر کا وجود یا اس کا وقار خطرے میں پڑگیا ھو۔ پھر سالار کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ ھر موقع پر صورت حال کا اچھی طرح سے جائزہ لے تاکہ ضرورت کے مطابق وہ اس قوت کا اندازہ کرسکے جس کا استعمال ناگزیر ھوگیا ھے۔ جن لوگوں سے لڑنے کے لیے اسے نکلنا ھوتا تھا ان کی مختلف قسمیں ھوسکتی تھیں اور ھر قسم والوں کے ساتھ ایک سا برتاؤ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ مثلاً کبھی اسے بعض مجرم افراد یا ان

کی ٹولیوں کے مقابلے پر جانا ہوتا تھا، کبھی اس کا مقصد صرف یہ ہوتا تھا کہ قوت کے مظاہرے سے شہری نظام کے اقتدار کو بحال کردے، کبھی وہ یہ ارادہ کر کے نکلتا تھا کہ زمینوں یا عمارتوں پر زبردستی قبضہ کرلینے والوں کو نکال باہر کرے گا، کبھی وہ چاہتا تھا کہ اس کے لشکر کی شان و شکوہ کو دیکھ کر بعض مظلوم اور دہشت زدہ لوگوں کی ڈھارس بندھے، کبھی اس کے دل میں یہ جذبہ ہوتا تھا کہ ناقابل اصلاح مجرموں یا باغیوں کو مٹادے، یا انھیں قیدی بناکر لے آئے یا ان کے مال و متاع کو ضبط کرلے یا ان کے سرغنہ افراد کو گن گن کر مارے، تاکہ ان سب کی ہمت شکست ہو اور ان کی قوت منتشر ہوجائے. ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں قوت کی ایک ہی مقدار کا استعمال صحیح نہ ہوتا. مثلاً جب زبردستی گھس آنے والے لوگوں کو نکالنا مقصود ہوتا تھا تو سالار فوج کو اس بات کا اہتمام کرنا پڑتا تھا کہ جہاں تک ممکن ہو خون بہانے سے پرہیز کیا جائے.

عام طور سے سالار فوج کے تقرر کی دو صورتیں تھیں. اکثر یہ ہوتا تھا کہ فتنے اور فساد کے زمانے میں جو شخص اپنے شہر کی مدد کا حوصلہ لے کر اٹھتا تھا اسے سالاری کا کام ہی کرنا پڑتا تھا. اس کی بہادری اور قابلیت کو دیکھ کر اور وقتی ضرورت کے شدید تقاضوں سے مجبور ہوکر، لوگ اس کی قیادت کو قبول کرتے تھے. کامیابی کی صورت میں یہ چیز بھی دشوار نہ تھی کہ وہی شخص بعد میں حاکم شہر بن جائے لیکن جب رفتہ رفتہ حاکم کا تقرر عام طور سے پرسکون حالات میں عمل میں آیا اور ارباب حل و عقد کو انتخاب کرنے کا موقع ملا تو یہ قاعدہ قبول کرلیا گیا کہ سالار فوج اور شہر کے سب دوسرے عہدیداروں کا تقرر حاکم کے فیصلے سے ہو. اب اگر کوئی سالار فوج اپنے اختیارات کو بڑھالینے کے بعد خود حاکم بن جانے کا شوق رکھتا تھا اور اس ارادے سے کسی قسم کی کوشش شروع کردیتا تھا تو یہ چیز شہری زندگی کے خلل پذیر ہونے پر دلالت کرتی تھی.

« متولی » یا « نقیب » کا عہدہ شہری نظام کا چوتھا رکن ہے اس نظام کی «صورت» اور علامتوں کو سب شہر والے قبول کرتے ہیں. لیکن سب کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ ان ذمہ داریوں کو سنبھالیں جو «صورت» اور علامات کے قیام اور استعمال کے ساتھ وابستہ ہیں. چنانچہ اس قسم کی سب ذمہ داریاں ایک ایسے شخص کو سونپ دی گئیں جو متولی یا نقیب کہلایا. اس عہدہ دار کے بہت سے کام تھے. وہ شہر کے مختلف حصوں کی حد بندی کرتا تھا اور جہاں جہاں ضروری سمجھتا تھا وہاں پہرے کی چوکیاں بنواتا تھا. اسی طرح وہ شہر میں بازار کی تعمیر اور تنظیم بھی کرتا تھا، اور دریاؤں پر پل بندھواتا تھا اور پل پر سے گذرنے والوں سے چنگی وصول کرتا تھا. اس کے علاوہ، یتیم بچوں کے مال کی حفاظت کا مناسب انتظام، صدقات کو نادار اور حاجت مند لوگوں میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری اور کسی مرجانے والے کی میراث کے حصوں کی بجاآوری بھی اسی کے ہاتھ میں تھی. شہر میں رہنے والوں کے بارے میں مختلف قسم کی معلومات جمع اور محفوظ کرنا، پورے شہر کے نام ایک فرد واحد کی حیثیت سے جو پیغام یا خطاب بھیجے جاتے تھے. ان کا جواب تیار کرنا اور شہر کی طرف سے روپیا وصول یا ادا کرنا، یہ سب اور ان جیسی دوسری بہت سی چیزیں بھی اسی عہدہ دار کے فرائض میں داخل تھیں.

شہریوں کی تعلیم اور ہدایت و اصلاح شہری زندگی کا پانچواں رکن ہے. انسانوں کی وہ بری اور پست خواہشیں جو ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے خطرہ بن جاتی ہیں صرف ٹکے بندھے قاعدوں اور اصولوں پر عمل کرلینے سے نہیں بدل سکتی ہیں. سچے معنوں میں انہیں مہذب بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انہیں راہ دکھانے کا شوق رکھنے والے انہیں تلقین کرتے رہا کریں. یہ تلقین نرمی اور ہمدردی کے ساتھ ہونا چاہیے اور اس کا قائل یہ طریقہ بھی اختیار کرسکتا ہے کہ وہ لوگوں کو سیدھے راستے پر چلنے کے فائدے بتائے، یا پھر وہ انہیں اس راستے سے ہٹ جانے کے برے نتائج پر متنبہ بھی کرسکتا ہے. خود اس ہادی کے ذاتی

اوصاف میں سب سے اہم اور ضروری چیز یہ ہے کہ وہ اپنے علوم کا عالم غیب سے استفادہ کرے یا کسی ایسے شخص کا اتباع کرے جس کو عالم غیب سے علم حاصل ہوا تھا۔

بالفاظ دیگر، یہ ہادی کبھی تو خود ایک پیغمبر ہوتا تھا یا بالعموم وہ کسی پیغمبر کی تعلیمات سے استفادہ کرتا تھا۔ وہ لوگوں کو ارتفاقات کی تکمیل کا شوق دلانے کے ساتھ «اقترابات» کی تعلیم بھی دیتا تھا (یعنی انہیں وہ طریقے بھی سکھاتا تھا جو انہیں اللہ تعالی کے حاضر و ناظر ہونے کا یقین دلاسکتے تھے اور آخرت کے عقیدے کو ان کی عملی زندگی کے مؤثر اور معتبر معیاروں میں سے ایک معیار بنا دیتے تھے۔) اس ہادی کی تعلیم کو کامیاب بنانے کے لیے جن دوسرے اوصاف کی ضرورت ہوتی تھی۔ ان میں ہمت، انصاف، دانشمندی، وقار اور ہر دل عزیزی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

ارکان حکومت کی اس تفصیل کے ساتھ ہم تیسرے ارتفاق کی داستان کو ختم کرتے ہیں۔ اگرچہ اب بھی اس دور کے بارے میں کچھ باتیں ایسی باقی ہیں جن سے اس کی عام خصوصیات ظاہر ہوسکتی ہیں، لیکن ہمیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان کو اس وقت تک کے لیے اٹھا رکھیں جب تک کہ چوتھے ارتفاق کی تفصیل پیش نہ کردی جائے۔ یہ دونوں ارتفاق ایک ہی چیز (یعنی قانون یا سیاست کے مسائل) کے دو مختلف گوشوں سے وابستہ ہیں۔ چنانچہ ہم اس بات کو مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کی عام خصوصیات کو بیان کرنے کے وقت انہیں ملادیا جائے۔

چوتھے ارتفاق کی تعریف یہ ہے کہ وہ مختلف شہروں کے حکام کے باہمی تعلقات کی تنظیم اور حد بندی کا نام ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب پاس پاس بہت سے شہر موجود ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے حاکم کی قیادت میں ارتفاق ثالث کی تکمیل کرچکا یا کر رہا ہوتا ہے۔ ان شہروں کے حکام کے لیے یہ دشوار ہوجاتا ہے کہ وہ آپس میں ٹکرا جانے سے بچیں۔ ان میں سے بعض حکومت اور اختیار کے

نشے میں مست ہوتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اپنے شہر کا اندرونی انتظام بگڑنے لگتا ہے یا وہ دوسرے شہروں پر حریصانہ نظریں ڈالنے لگتے ہیں. کبھی کبھی بعض شہروں کے درمیان کسی زمین یا روپے پیسے کے سوال پر نزاع شروع ہوجاتا ہے اور بعض اوقات دو شہر صرف اس وجہ سے آمادہ پیکار ہوتے ہیں کہ ان کے حاکموں کے درمیان نجی طور پر کوئی اختلاف یا رقابت یا دشمنی ہوتی ہے. ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ تک نوبت پہنچتی ہے اور پھر لڑنے والوں کو کوئی روکنے والا نہیں ہوتا.

شاہ صاحب کی دانست میں تاریخی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہروں کے حکام کو جنگ اور خونریزی سے باز رکھنے کی تین صورتیں ہیں یعنی (۱) عالم گیر فتوحات کا ایک سلسلہ، (۲) کسی ایسے خلیفہ کی خلافت جسے شہروں کے حکام اپنا ثالث مان لیں، اور (۳) کسی خلیفۂ اعظم کی خلافت.

عالم گیر فتوحات کے بارے میں شاہ صاحب کے بنیادی تصور کو ہم «مقصد و معنیٰ» کی بحث میں پیش کرچکے ہیں. اس قسم کے کارناموں کو وہ ان حوادث سے تعبیر کرتے ہیں جن کے ذریعے سے اللہ تعالی طبیعی تعلیلات کو رحمت کے تقاضوں پر مقدم کردیتا ہے. پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ چاہے ان فتوحات کو اچھا سمجھا جائے یا برا، انہیں ارتفاقات سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ ارتفاق تو ان تدابیر کا نام ہے جن کے اندر انسانی ارادے اور صوابدید کو دخل ہو. لیکن کوئی ایسا فاتح جو نظم عالم کو زیر و زبر کرتا ہوا اٹھے انسانی ارادے اور تدبیر کی کارروائیوں کو موقوف کردیتا ہے. اس میں شک نہیں کہ وہ شہروں کے حکام کی دشمنی اور نزاعات کو ختم کردیتا ہے. لیکن یہ ایک ایسا علاج ہے جس کے ذریعے سے مرض کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے اور مریض کا بھی. لہذا سچے معنی میں اس کو ارتفاق سے تعبیر بھی نہیں کیا جاسکتا.

اب رہی دوسری صورت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر شہروں

کے حکام نے اس بات کو قبول کیا کہ وہ اپنے آپس کے جھگڑے چکانے کے لیے خود ھی کسی اعلیٰ و ارفع ادارے کی تشکیل کریں جو غیر جانب داری کے ساتھ ان کے دعووں کی صحت یا غلطی کا فیصلہ کردے ، اور جس کی بات کو وہ اس طرح سے مان سکیں کہ انھیں توھین بھی محسوس نہ ھو اور فتنے اور فساد کا سدباب بھی ھوجائے ۔ اس ادارے کے منتظم کو شاہ صاحب نے خلیفۃ الخلفاء کا نام دیا ھے ۔ شہروں کے حکام یا تو اس خلیفہ کو انتخاب کے ذریعے سے اس مرتبے تک پہنچا سکتے ھیں ، یا پھر وہ کسی ایسے شخص کو اس کا حقدار مان سکتے ھیں جو پہلے سے کسی جگہ تاج و تخت کا وارث ھو لیکن زیادہ مؤثر طریقے سے فرماں روائی کی مقدرت نہ رکھتا ھو ۔ بہر صورت اس خلیفہ کا اقتدار اس کی اطاعت قبول کرنے والے حکام کی مرضی پر منحصر ھوگا ۔ یہ دوسری بات ھے کہ ایک دفعہ اس کو گدی پر بٹھا دینے کے بعد ، شہروں کے حکام اس کا ھٹانا آسان نہ سمجھیں ۔ مثلاً انہیں یہ خیال باز رکھ سکتا ھے کہ اگر انھوں نے اسے معزول کرنے کی کوشش کی تو ان کے شہروں میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھے گی ، یا پھر انہیں کسی دوسرے شخص کو اس جگہ پر لانے کے لیے غیر معمولی صرفہ کرنا پڑے گا اور آپس میں طویل مباحثے اور گفت و شنید کی ضروت ھوگی ۔ ان باتوں سے شہروں کے حکام کا ھچکچانا ھی خلیفہ کے اثر و اختیار کی سند ھے ۔ اگرچہ اس خلیفہ کو بہت سے معاملات میں دخل دینے کا موقع نہیں ملے گا ۔ تاھم اس کی اطاعت قبول کرنے والے حکام کے لیے ضروری ھوگا کہ وہ اپنے اپنے شہروں میں چند ایک نشانیاں ایسی مقرر کریں جن کے ذریعے سے خلافت کی حدود میں رہنے والے تمام افراد خلیفہ کے ساتھ اپنی وفاداری کا اظہار کرسکیں مثلاً سکوں پر اس کا نام ھونا چاھیے اور خاص خاص موقعوں پر اس کے حق میں دعا کرنے کے لیے سب لوگوں کو شریک ھونا چاھیے ۔

حکام کو آپس میں لڑ پڑنے سے روکنے والا تیسرا عہدہ‌دار خلیفۂ اعظم ھے ۔ اس کی حیثیت ایک اعتبار سے سابق عہدہ دار (خلیفۃ الخلفاء)

کی سی ہے اور ایک اعتبار سے کسی فاتح عالم کی سی . پہلی مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ خلیفة الخلفاء ہی خلیفہ بن سکتا ہے اگر اپنے منصب پر فائز ہونے کے بعد وہ شہروں کے حکام کی مرضی کا پابند نہ رہے بلکہ انہیں اپنی مرضی کا پابند بنالے . یعنی اگر خلیفة الخلفاء کا اقتدار صرف ثالثی کرنے تک محدود نہ رہے بلکہ وہ غیر مقید سیاسی اختیارات کا مالک ہوجائے ، تو اسی کا نام خلیفۂ اعظم ہے . لیکن یہ انقلاب شہروں کے حکام کی مرضی کے خلاف نہیں ہونا چاہیئے ورنہ خلیفۂ اعظم میں اور کسی مطلق العنان فاتح عالم میں بہت زیادہ فرق نہیں رہے گا . بہر حال ایک فاتح عالم کے ساتھ خلیفۂ اعظم کو جو مشابہت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے انتظام میں شہروں کے حکام کسی اعلی و ارفع طاقت کے تابع اور دست نگر ہوتے ہیں (اگر چہ ایک صورت میں ان پر یہ تابعداری بزور شمشیر مسلط کردی جاتی ہے اور دوسری صورت میں وہ اسے اپنے ارادے اور اپنے مسائل کے حل کی غرض سے ، یعنی ارتفاقاً ، قبول کرتے ہیں) .

لیکن پچھلی دو قسموں سے مشابہت رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خلیفۂ اعظم کا عہدہ کوئی انفرادیت یا امتیازی وصف نہیں رکھتا . شاہ صاحب نے (البدور البازغة : ٨٧ ـ ٨٦) اس کی متعدد خصوصیات بیان کی ہیں . ان میں سے ایک یہاں پر خاص طور سے قابل ذکر ہے . وہ کہتے ہیں کہ جب خلیفۂ اعظم انتظام قائم کرے گا تو وہ اپنی خلافت میں رہنے والے ہر عامی اور ہر عہدہ دار کے ہاتھ سے تلوار لے لے گا . اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی شخص کو اس بات کی اجازت نہیں دے گا کہ وہ (شخص) اپنی مرضی اور اختیار سے کسی آدمی کی جان لینے کا اس کے بدن کے حصوں کو کاٹنے کا یا مجروح کرنے کا فیصلہ کرے . اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانی بدن کو ہلاک یا مجروح کرنے کا دستور ہی خلافت سے اٹھ جائے گا . نہیں قانون کے تقاضوں کے مطابق یہ چیزیں جاری رہیں گی مگر اس شرط کے ساتھ کہ جب خلیفۂ اعظم ان کے بارے میں فیصلہ کردے تو (اور صرف اسی وقت) ان پر عمل کیا جائے .

اب ہم ارتفاقات کے بارے میں کچھ عام باتوں کا بیان کرنے کے ب
اس بحث کو ختم کریں گے۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ارتفاقات ہی ک
مزید تفصیلات پر توجہ مرکوز رکھی تو ہمیں شاہ صاحب کے افکار کے
بعض دوسرے عناصر سے اعراض کرنا پڑے گا۔ موجودہ زمانے میں مغر
اثرات نے جن تصورات کو فروغ دیا ہے، ان کی رو سے ارتفاقات کی
ترتیب کو اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے ارتفاق کا سب سے
زیادہ اہم مسئلہ مذہب ہے، دوسرے کا اخلاق، اور تیسرے اور چوتھے
قانون اور سیاست۔ شاہ صاحب مذہب یا اخلاق یا قانون کو اس معنی میں
نہیں استعمال کرتے جو ہم سمجھ رہے ہیں۔ لیکن ہم ان لفظوں سے ج
کچھ سمجھتے ہیں اس کا جوہر ان کے یہاں مختلف شکلوں میں اور مختلف
عنوانوں سے متصور ہوا ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ وہ پہلے ارتفاق ک
کسی ایسی (آسمانی) تعلیم کا موضوع سمجھتے ہیں جو انسان سے بحیثیت
انسان کے خطاب کرے اور اس سے مطالبہ کرے کہ اس کی زندگی ک
حیوانیت کی سطح سے اونچا رہنا چاہیے۔ اس کے علاوہ وہ اس حقیقت
کو بھی محسوس کرتے ہیں کہ سوسائٹی اور حکومت کے تقاضوں سے باخبر
اور ان کا پابند ہونے سے پہلے بھی انسان کچھ قواعد کی تابعداری کرنے
لگتا ہے جن کا سرچشمہ خود اس کا اپنا ضمیر ہے یا پھر نظم کائنات کے
خاموش لیکن اٹل تقاضے۔ ارتفاق اول کی یہ دونوں خصوصیات اسے مذہب
کے شیون اور مقاصد کا حامل بناتی ہیں۔ اسی وجہ سے شاہ صاحب کہتے
ہیں کہ ارتفاق اول کی ذمہ داریاں کبھی ساقط نہیں ہوسکتیں۔ وہ یہ ت
مانتے ہیں کہ بسا اوقات حادثات زمانہ کسی ایک (ثانوی) ارتفاق کی ساری
عمارت کو منہدم کردیتے ہیں۔ ان کا مشورہ یہ ہے کہ ایسے وقت میں
ٹوٹے ہوئے ارتفاق کے برتنے والے انسانوں کو چاہیئے کہ فوراً اس سے
پہلے یا نیچے والے ارتفاق کو اپنی توجہ کا مرکز بنالیں تاکہ ان کی زندگی
مقصد و معنی سے یکسر محروم نہ ہوجائے۔ لیکن مراجعت کا یہ سلسلہ پہلے
ارتفاق پر رک جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس ارتفاق سے پہلے یا اس سے نیچے

کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ بالفاظ دیگر، شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے سیاسی زندگی میں انسانی فضائل کی جستجو کی ہے تو اس زندگی کا شیرازہ بکھر جانے پر اسے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اب اسے فضائل کی جستجو سے بھی معافی مل گئی۔ نہیں، اسی کام کو وہ خاندانی زندگی کے محدود دائرے میں بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر وہ ارتفاق بھی باطل ہوجائے، تب بھی انفرادی مذہبیت کی سطح پر فضائل کے حصول کی کوشش کو جاری رہنا چاہیے۔ اور اس سطح سے زیادہ نیچے پہنچ کر فضیلتوں کو ڈھونڈھنے اور پانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ دوسرا ارتفاق اخلاقیات کی نشان دھی کس معنی میں کرتا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ شاہ صاحب اس دور کے مسائل کو علی الخصوص خاندانی زندگی اور معاملات پر تقسیم کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں وہ بتاتے ہیں کہ ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے سابقہ پڑتا ہے اور پھر ہر ایک پر دوسرے کی جانب سے کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ یعنی یہ دور ارتفاق اول سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اُس ارتفاق میں انسانوں کے باہمی تعلقات اس درجہ منضبط نہیں ہوے تھے، چنانچہ انسانی افراد پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں وہ صرف ان کی اپنی انفرادی رضا و رغبت پر یا نظام کائنات کی غیر شخصی (impersonal) فہمائشوں پر مبنی تھیں۔ اسی طرح دوسرے ارتفاق کو تیسرے یا چوتھے ارتفاق سے ممیز کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب سیاسی نظام وجود میں آجاتا ہے تو انسانوں کی زندگی پر قانون کی حکمرانی ہوتی ہے اور اگرچہ قانون معین اور معروف مصلحتوں کا پابند ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی اس کا قیام اور اس کی برتری مقصود بالذات بن جاتی ہے۔ ارتفاق ثانی کے یہ امتیازات علم اخلاق کا سنگ بنیاد ہیں اس لیے کہ اخلاقیات کا بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ جب دو انسانوں کے درمیان باہمی ربط قایم ہوتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کی جانب سے دوسرے پر کچھ ذمہ‌داریاں عائد ہوتی ہیں۔ لہذا اگر (ارتفاق ثانی میں) انسانی روابط اور معاملات کے لیے تائید (Sanction)

عالم گیر نظام طبیعی سے یا طاقتور اور مشہور و معروف قوانین شہر سے نہیں آتی، تو ان کو واجب العمل بنانے کے لیے صرف یہ بات بھی کافی ہے کہ وہ (انسانی) افراد کے ارادے اور صوابدید کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اگر میں آپ کے ساتھ ربط قائم کرنے کو یا کسی قسم کا لین دین کرنے کو اچھا اور مفید سمجھتا ہوں، تو میری تجاویز کو قبول کرلینے کے بعد آپ جس طرح سے اپنے ارادے اور صوابدید کا اظہار کرتے رہیں گے وہی میری طرف سے معاملے کی صفائی کے لیے تائید (Sanction) کا یا میرے لیے قانون کا کام دے گی:

«اے بخوشی و ناخوشی خوئے تو سر نوشت ما» (غالب)

اور میں آپ کی شخصیت کا احترام صرف جوش عقیدت کی بنا پر ہی کروں گا، بلکہ اس کی محرک یہ توقع ہوگی، کہ میرے ارادے اور صوابدید کو بھی آپ کی نظر میں مؤیدانہ یا قانونی حیثیت حاصل ہو۔

علم اخلاق کے ساتھ ارتفاق ثانی کا تعلق ایک دوسرے طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب نے «ترفہ» (خوشحالی) سے بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے[١٣] کہ جب ارتفاقات کے اجراء اور تکمیل میں انسانوں کو ید طولیٰ حاصل ہوجاتا ہے، تو یہ چیز ایک اعتبار سے ان کے بلند ترین مقاصد کے حصول پر دلالت کرتی ہے، لیکن ایک اور اعتبار سے اس میں ترقی معکوس کے معنی بھی مضمر ہیں۔ جس اعتبار سے یہ مقاصد کی تکمیل کرتی ہے وہ تو ظاہر ہے۔ البتہ ترقی معکوس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیوی کاموں میں انسانوں کی مہارت انہیں آخرت کی طرف سے غافل بنادیتی ہے۔ (ان دونوں حدوں کے درمیان میانہ روی کا جو راستہ نکلے شاہ صاحب اسی کی تلقین کرتے ہیں)۔ اگر ہم غور کریں تو ظاہر ہوگا کہ ترفہ کے مسئلے کا انطباق صرف دوسرے ارتفاق کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ پہلے ارتفاق میں جب آدمی کا قدم ترفہ کی طرف اٹھتا ہے تو وہ دوسرے ارتفاق کی حدوں میں داخل ہوجاتا ہے، اور اس صورت میں گویا ترقی کے «معکوس» ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح

سے تیسرے اور چوتھے ارتفاق میں پختہ سے پختہ تر تدابیر کی طرف بڑھنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نظام حکومت (یعنی ان دو ارتفاقوں کی «صورت») مرتبۂ کمال تک پہنچے۔ یہ معنی ہمیں اس سوال کی طرف لے جاتے ہیں کہ قانون مقصود بالذات ہے یا نہیں۔ اور طرفہ سے قطع نظر، (قانون کے بارے میں) یہ سوال بجائے خود ایک مستقل بحث چاہتا ہے۔ صرف دوسرے ارتفاق میں ترفہ کا مسئلہ شروع سے آخر تک بغیر کسی تخفیف یا تغیر کے موجود رہتا ہے۔ اس کے اظہار کی ایک صورت یہ ہوسکتی ہے کہ اگر دو شخصوں کے درمیان روابط یا معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ طے ہو رہے ہیں، تو محض اس واقعے کی بنا پر ان شخصوں کی ساری شخصیت یا سیرت کو تحسین کی نظر سے دیکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر زن و شوہر اپنی ازدواجی زندگی کو کامیابی کے ساتھ گذارتے ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو یہ حسن ظن ہوسکتا ہے کہ اس کا رفیق (یا رفیقہ) بحیثیت مجموعی قابل تحسین ہے۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ ازدواجی زندگی کو خوش اسلوبی کے ساتھ چلانا کہاں تک کسی شخص کی مجموعی سیرت یا شخصیت کی خوبی پر دلالت کرتا ہے اس سوال کی اہمیت اور زیادہ واضح ہوجائے گی اگر ہم ازدواج کے علاوہ ارتفاق ثانی کے کسی اور مسئلے کی طرف اس کا رخ موڑ دیں۔ (ازدواج کا مسئلہ جامع الاوصاف ہے۔ اس کے اندر مذہبیت کا پہلو یہ ہے کہ اس کی بدولت انسان حیوانیت کی سطح سے بلند ہوجاتا ہے۔ اس کی اخلاقیت اس بات سے ظاہر ہی ہوچکی ہے کہ زوجین انسانی شخصیتوں کے تقابل اور تعاون یا تصادم کی سب سے زیادہ اہم مثال پیش کرتے ہیں۔ پھر ایجاب و قبول یا طلاق کے وقت گواہوں کے موجود ہونے کی شرط اسے قانون اور سیاست کے دائرہ عمل میں بھی داخل کردیتی ہے) مثلاً ایک شخص جو تجارت کا کاروبار کرتا ہے اپنے کام میں اس قدر سلیقہ اور محنت کا اظہار کرسکتا ہے کہ ارتفاق ثانی کے نقطۂ نظر سے اسے مرتبۂ کمال پر فائز سمجھنا غلط نہ ہوگا۔ لیکن کیا یہ کمال انسانیت کا کمال ہے؟ کیا خرید و فروخت کے معاملات

کا ماہر ہونے کی وجہ سے وہ شخص (بحیثیت مجموعی) اچھا انسان بھی ہے؟ یا اگر اس سے اپنے کاروبار میں کوئی کوتاہی سرزد ہوتی ہے تو کیا وہ انسانیت کے مرتبے سے گر جائے گا؟ ان سوالوں تک آجانے کے بعد ہم محسوس کرسکتے ہیں کہ دوسرے ارتفاق کی کہانی میں اخلاقیات کے دل کی دھڑکن بھی سنائی دیتی ہے۔ فلسفۂ اخلاق کے سب سے زیادہ اہم اور مشکل‌ترین سوالوں میں سے ایک سوال یہ ہے کہ اچھائی اور برائی کا اطلاق انسان کی مجموعی شخصیت پر کیا جائے یا اس کے متفرق افعال پر اگر اس کے افعال ہی کو تنقید کا موضوع بننا ہے تو اس کے ذاتی یا سادہ اور اضافی یا ملازمانہ (Professional) افعال میں کیا نسبت ہے۔ ان سوالات کی مطابقت سے ظاہر ہوا کہ ارتفاق ثانی اخلاقیات کا موضوع ہے۔

شاہ صاحب کے بیان کیے ہوئے تیسرے اور چوتھے ارتفاق کی نوعیت سیاسی ہے۔ (انہوں نے خود تیسرے ارتفاق کو سادہ طور پر سیاست کا اور چوتھے کو سیاست کبریٰ کا نام دیا ہے) ہمارے لفظوں میں ان دونوں کی تفصیلات کو پڑھنے کے وقت قاری نے یہ محسوس کرلیا ہوگا کہ بیان میں صیغوں کا التباس کردیا گیا ہے۔ یعنی دوسرے ارتفاق تک تو ایسا انداز بیان اختیار کیا گیا تھا جس سے یہ ظاہر ہوسکتا تھا کہ ارتفاقات کی کہانی تاریخ کی واقعہ نگاری بھی ہے۔ لیکن سیاسی ارتفاقات کے بیان میں «تھا» «ہوگا» یا «ہوجائے» سے بدلتا چلا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیاست کے نظریے میں آدمی انہیں واقعات اور حقائق کو معبر سمجھتا ہے جو اس کی توقعات اور استحسانات کا ساتھ دے سکیں۔

سرسری طور پر، سیاسی ارتفاقات کی تفصیلوں میں سے دو چیزیں اس وجہ سے قابل ذکر معلوم ہوتی ہیں کہ ان سے شاہ صاحب کے اسالیب فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ پہلی چیز یہ ہے کہ انہوں نے تیسرے ارتفاق میں شہریوں کو تعلیم و ہدایت دینے والے شخص کی تعریف کے سلسلے میں «اقتراب» کا تصور برسبیل تذکرہ شامل کرلیا ہے، اور تعلیم و ہدایت کو براہ راست یا بالواسطہ وحی و تنزیل کا پابند بنا دیا ہے۔

گویا اب ارتفاقات کے ذریعے سے حاصل ہونے والا کمال ان معیاروں کا پابند ہوجاتا ہے جنھیں آدمی اقترابات کے ذریعے سے یا ان کی شکل میں دریافت کرتا ہے ۔ چنانچہ تیسرے ارتفاق میں اقترابات کا مسئلہ دوسرے میں ترفہ کے مسئلے کی طرح سے ہمیں اخلاقیات اور مذہب کے مسائل کی طرف لے جاتا ہے ۔ جہاں تک چوتھے ارتفاق کا تعلق ہے ، اس میں مذہبیت کے تقاضے اس طرح بروےکار آتے ہیں کہ شاہ صاحب (شہروں کے حکام کے درمیان پرامن تعلقات کے سوال کو بالآخر پس پشت ڈال کرکے اس (چوتھے) ارتفاق کا مقصد اس بات کو قرار دیتے ہیں کہ آدمی کی جان لینے یا اسے مجروح کرنے کے تمام فیصلے صرف ایک مرکزی طاقت کے ہاتھ میں چھوڑ دئیے جائیں تاکہ ہرکس و ناکس کے سر میں یہ سودا نہ سمائے ، اور وہ طاقت بھی جو اس کا فیصلہ کرنے کی مجاز ہے ذمہ‌داری کے پورے احساس کے ساتھ اس کی طرف آئے ۔ اس قاعدے کی مذہبیت کا اعتراف کرلینے کے بعد ، ہم غور کرسکتے ہیں کہ ارتفاقات کے مجموعی خاکے میں مذہبیت کن کن شکلوں میں رونما ہوتی ہے ۔ پہلے ارتفاق میں مذہبیت کا معیار یہ تھا کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی کی سطح سے بلند ہو ۔ لیکن حیوانیت کے تمام مظاہر برے نہیں ہیں ' اور پھر حیوانیت سے مکمل طور پر مفر انسان کے لیے ممکن بھی نہیں ہے ' چنانچہ پہلے ارتفاق میں مذہبیت کا انحصار حیوانیت کی صرف ان شکلوں پر ہوا جن‌کو سچ‌مچ یا سب‌سے زیادہ بڑا سمجھا گیا (اس تخصیص نے ازدواج کے قواعد کے لیے زمین ہموار کی) گویا ابھی مذہبیت ایک چھوٹے اور نازک پودے کی طرح تھی جو زمین اور سورج سے اپنی غذا کافی اور وافر مقدار میں حاصل کرنے کے لیے اس امر کا محتاج ہوکر زیادہ قوی اور تناور درختوں سے دور رہے تاکہ ان کی نشو و نما کا سلسلہ اسے بھی اپنے لپیٹ میں نہ لے لے ۔

دوسرے ارتفاق میں مذہبیت کا مظہر یہ حقیت تھی کہ اس کے کمالات کو عین کمال سے تعبیر کرنے میں توقف کی ضرورت محسوس ہوتی تھی ۔

اسی طرح سے تیسرے ارتفاق میں مذهبیت کے تقاضے خالص سیاسی انتظامات کے ساتھ ساتھ اقترابات کی تکمیل کا باعث ہوئے۔ گویا اب اگر هم درختوں کی زندگی سے استعارہ لےسکیں تو یہ کہا جاسکتا هے که وہ ایک دور افتادہ پودا جو شروع میں اپنے لیے الگ ایک ماحول چاهتا تھا، اب اپنے زیادہ مستحکم اور زیادہ مضبوط حریفوں کے مقابلے میں آرها تھا اور ان کے کمال کو نقصان سے تعبیر کرنے کے لیے خود اپنے وجود سے مواد اور مثالیں مہیا کر رها تھا۔ چوتھے ارتفاق میں یہی پودا کمال کے اس مرتبے تک پہنچتا هے که اب اس کی نشو و نما کا سلسلہ اس کے سابق حریفوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا هے۔ اس لیے که اس (چوتھے) ارتفاق کی خصوصیت یہ هے که ابتدا میں اس کے ذریعے سے شہروں کے حکام کی تائید (یعنی ان کے نزاعات کو رفع کرنا) مقصود هوتا هے، لیکن اسی مقصد کے حصول کی جو تدابیر بنتی هیں ان کے ذریعے سے یا تو وہ حکام پوری طرح سے قابو میں نہیں آتے، اور اگر آجاتے هیں تو اس طرح سے که اب ان کا اقتدار (Sovereignty) بلکه ان کے منصب کی انفرادیت هی ختم هوجاتی هے ایک اعتبار سے یہ ارتفاق کی داستان کا Anti-climax هے، لیکن جس حد تک اس کے ذریعے سے انسان کے بدن کو سالم اور محفوظ رکھنے کی تدبیر ممکن هے اس حد تک کہا جاسکتا هے که اس کہانی کی معنویت اب بھی باقی هے۔

حواشی

(۱) شاہ صاحب نے اس نظریے کی شرح و بسط «حجة» اور «البدور البازغة» میں پیش کی هے۔ لیکن اپنی دوسری تصانیف (مثلا إزالة الخفاء اور قرة العينين وغیرہ) میں وہ اسے بار بار کام میں لاتے هیں۔

(۲) حجة ۱: ۳۸

(۳) اس استعارے کے مقابل شاہ صاحب کے ایک نباتی استعارے کے لیے دیکھیے تفهیمات ۱: ۲۰۶ نیز ملاحظه هو مثنوی مولانائے روم کے ابتدائی اشعار: بشنو از نے الخ

(٤) دیکھیے اقبال کی نظم «هماله».

(٥) مذهبی روایات کی روشنی میں اس دور کو اس ساعت سے تعبیر کیا جاسکتا ھے جب حضرت آدم و حوا کو زمین پر «پھینکا» گیا تھا. در اصل یہاں پر یہ چیز ملحوظ رکھنے کی ھے کہ معاشرت کی بالکل ابتدا میں بعض ایسے افراد کا تصور کرلینا جو عقل اور سمجھ رکھتے ھوں (یعنی جو بچپن کی عمر سے آگے بڑھ چکے ھوں) محل نظر ھے. بعض لوگ سمجھتے ھیں کہ معاشرت کے بغیر کسی ایک فرد کا بھی اس طرح سے ترقی کرنا محال ھے. (معاشرت کی اولین شکل کنبے کا وہ نظام ھے جس کے اندر زوجین کے تعلقات افزایش نسل کا باعث ھوتے ھیں چنانچہ اسی نظام کو یہ لوگ فرد کے وجود پر مقدم رکھتے ھیں. لیکن ان پر یہ اعتراض وارد ھوتا ھے کہ آخر زوجین بھی تو فرد ھیں) بہر حال عقل اس بات کو قبول کرتی ھے کہ دور و تسلسل بلا نہایت کو روک دیا جائے اور فرد یا معاشرت دونوں میں سے کسی ایک کی ابتدائی زندگی کو نقطۂ آغاز بنایا جائے.

(٦) اس اصطلاح کا استعمال شاہ صاحب نے (حجة اللہ البالغة حصہ اول ص ص ۷۱، ۷۲، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۸ میں) متعدد مقامات پر کیا ھے. عربی زبان میں لفظ مذھب کا استعمال جس معنی میں (مثلاً مذاھب فقہ کے لیے) ھوتا ھے اس کے لحاظ سے مذھب طبیعی کا مترادف Natural Law ھے لیکن یہاں یہ بات قابل ذکر ھے کہ مغربی نظریۂ Natural Law میں اجتماعی اور سیاسی زندگی کے جو کمالات متضمن ھیں شاہ صاحب ان کا احصاء ایک دوسرے عنوان (یعنی فطرت) کے تحت کرتے ھیں. گویا اگر کوئی شاہ صاحب کے یہاں Natural Law کے تصور کا تجزیہ کرنا چاھے، تو اس اصطلاح کو ان سے منسوب کرنے کے لیے تو سند یہ ھوگی کہ انھوں نے مذھب طبیعی کا ذکر کیا ھے لیکن مغربی دنیا میں Natural Law کے مؤیدین نے جن کمالات کو یہ نام دیا ھے وہ شاہ صاحب کے یہاں کسی اور سلسلے میں شامل ھیں. اس مسئلے کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

(a) d'Entreves, A. P. *Natural Law* London 1955.
(b) Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society* 1500 to 1800. Trans. by Ernest Barker. Boston 1957.
(c) Stone, Julius, *The Province and Function of Law*. Harvard University Press 1950

(٧) البدور البازغة: ٦٢. در اصل شاہ صاحب تدبیر المنزل کی اصطلاح استعمال کرتے ھیں جو عربی زبان میں یونانی اصطلاح Oikonomia

کے مترادف کی حیثیت سے رائج تھی۔ جدید مغربی زبانوں کے لفظ Economy اور Economics اسی یونانی اصطلاح سے بنے ہیں۔ لیکن جس حد تک اس کے مفہوم میں گھریلو زندگی کے شخصی تعلقات شامل تھے، اسے لاطینی اصل کے لفظ Family نے برطرف کردیا ہے۔ اسی کی رعایت سے ہم لفظ « کنبہ » کا استعمال کر رہے ہیں۔

(٨) دیکھیے:

Aristotle. *Politiea* Trans. by B. Jowett in the Works of of Aristotle Translated into English underhe Editorship of W. D. Ross. Oxford. 1951

Books I, 6 (1255a *et seq.*) ;—"There is a slav or slavery by law as well as by nature. The law of which I speak is a sort of convention the law by which whatever is taken in war is supposed to belong to the victors".

(٩) حجة ١ : ٤٤.

(١٠) Tax کے لیے اس لفظ کا استعمال ایک قسم کا لغوی تصرف ہے جس کے لیے لغت ہی سے جواز ملتا ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ لفظ « لگان » کا اطلاق صرف زمینداری کے دائرے میں ہوتا تھا۔ لیکن اب جب کہ زمینداری ہندستان سے غائب ہوجانے کے قریب ہے، ہندستانی زبانوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اس سادہ او کار آمد لفظ کو کسی اور چیز کے لیے استعمال کریں (لیکن استعمال ضرور کریں)۔ خود لغت سے اس لفظ کو زمین کے ساتھ مخصوص کردینے کے لیے کوئی جواز نہیں ملتا۔ چنانچہ ہم سمجھتے ہیں کہ (اپنے سابق اور اصطلاحی مدلوں کے انقراض کے بعد) اس لفظ کو Tax کے معنی میں استعمال کرنا بہت مناسب اور معقول ہوگا۔

(١١) ارکان حکومت سے جو چیزیں مراد ہیں ان کا بیان متن کے اگلے پیراگراف میں ملے گا۔ شاہ صاحب نے ارتفاق ثالث کی ناکامیوں کے اسباب میں سے ایک (اور سب سے بڑا) سبب اس بات کو سمجھا ہے کہ حاکم اور ارکان حکومت کے درمیان فرق قائم نہ رہے۔ خاص طور سے ان ارکان میں سے فوجی رکن کی قیادت کرنے والوں کو (شاہ صاحب کے بیان کے مطابق) اس بات کا شوق ہوتا ہے اور موقع ملتا ہے کہ وہ اختیار اعلیٰ اپنے ہاتھ میں لے لیں۔ اسی چیز کی روک تھام کی طرف متن میں اشارہ کیا گیا ہے۔

(١٢) قرآن پاک ٢ : ٢٥٣ اور صحیح البخاری: کتاب الجهاد باب : ١٨٢

(١٣) البدور البازغة : ٥٥

* * *

شہزادی جہاں آرا کی موجودہ تحریریں

ڈاکٹر مختار الدین احمد*

جہان آرا[1]، شاہ جہاں اور ممتاز محل کی دوسری اولاد تھی جو ۲۱ صفر سنہ ۱۰۲۳ ھجری کو غالباً اجمیر میں پیدا ہوئی[2]. وہ شاہ جہاں سے بےحد محبت کرتی تھی اور اس کی زمانۂ اسیری میں بھی اس نے بڑی خدمت کی. دوسرے بھائیوں کے مقابلے میں وہ علانیہ داراشکوہ کی طرف دار تھی جس کا وہ بڑا احترام کرتی تھی. دونوں بھائی بہن تصوف میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور سلسلۂ قادریہ میں منسلک تھے. سنہ ۱۰۵۰ ھجری میں جب وہ شاھجہاں کے ساتھ کشمیر کے سفر پر تھی وہ ملا شاہ بدخشی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئی اور سلسلۂ قادریہ میں مرید ہوئی. بقول جہان آرا سارے آل تیمور میں وہ اور اس کا بھائی داراشکوہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے « خدا طلبی » اور « حق جوئی » کی سرزمین میں قدم رکھا[3]. سلسلۂ قادریہ میں بیعت کے باوجود غالباً اس مناسبت سے کہ خواجہ معین‌الدین چشتی خانوادۂ اکبر کے پیر طریقت تھے وہ چشتی طریقے سے بھی

(*) ڈاکٹر مختار الدین احمد، ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

---

(۱) حالات زندگی کے لیے Beveridge کا مختصر مقالہ در *Incy. of Islam* p. 996 طبع اول اور Storey کی p. 1000 *Persian Literature* دیکھی جائے. نیز دیکھیے مقالہ از غلام یزدانی در *Journal of the Panjab Historical Society* Vol. II no 2

(۲) Charles Rieu نے سال ولادت سنہ ۱۰۲۲ ھ لکھا ھے.

(۳) جہان آرا کے الفاظ کا ترجمہ یہ ھے: « امیر تیمور کی نسل سے صرف ہم دو بہن بھائی اس سعادت سے مشرف ہوئے ہیں. ہمارے اسلاف میں سے کوئی بھی خدا طلبی اور حق جوئی کی راہ پر گام‌زن نہیں ہوا » صاحبیہ ص ۱۶ ترجمۂ اردو از پروفیسر محمد ابراہیم در اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷).

ارادت رکھتی تھی۔ « مؤنس الأرواح » کے دیباچے میں وہ اپنے کو خواجہ صاحب کی « مریدہ » لکھتی ھے اور « رسالۂ خواجہ عبداللہ انصاری » کے ایک قلمی نسخے پر جس کا ذکر آگے آئے گا وہ اپنے قلم سے « جہان آرا مرید حضرت شیخ خواجہ معین الدین چشتی قدّس سرّہٗ » لکھتی ھے۔ اس کی قبر کے مرمریں کتبے پر « الفقیر الفانیہ جہان آرا مرید خواجگان چشت » منقوش ھے۔ جہان آرا نے ستر برس کی عمر پاکر رمضان سنہ ۱۰۹۲ ھجری میں وفات پائی اور دہلی میں شیخ نظام الدین اولیا کے روضے کے پاس اپنے تعمیر کیے ہوئے محجر میں دفن ہوئی۔

جہان آرا کی دوسری تصنیف «صاحبیہ» ھے۔ «صاحبیہ» کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ جہان آرا «بیگم صاحب»[1] کے لقب سے مشہور تھی۔ ۱۹ ورق کا یہ مختصر رسالہ شہزادی نے اپنے پیرو مرشد ملا شاہ بدخشی کے حالات میں لکھا ھے۔ اس کے صرف ایک قلمی نسخے کا اب تک پتا چلا ھے اور وہ آپا راؤ بھولا ناتھ لائبریری احمدآباد میں محفوظ ھے۔ اس نسخے کی کتابت مصنفہ کی زندگی میں ۲۷ رمضان سنہ ۱۰۵۱ ھجری کو ہوئی ھے۔ اس نایاب کتاب کی دریافت کا سہرا پروفیسر محمد ابراھیم کے سر ھے جنھوں نے اس پر ایک تفصیلی مضمون سپرد قلم کیا ھے جس میں اس کے تعارف کا حق ادا کردیا ھے[2]۔

جہان آرا کی تصانیف میں ایک « سفر نامہ » اور ایک فارسی «مثنوی» بھی بتائی جاتی ھے[3]۔ لیکن نہ آج تک ان کتابوں کے وجود کی اطلاع ملی ھے اور نہ معاصر اور مستند مؤرخوں کے یہاں ان کا ذکر ملتا ھے۔ جہان آرا نے ۱۰۵۲ ھجری میں شاہجہان کے ساتھ اکبرآباد سے اجمیر تک کا سفر کیا تھا جس کا تفصیلی ذکر اس نے « مؤنس الأرواح » میں کیا ھے۔ بہ خوبی

(۱) دیکھیے عمل صالح ۱ : ۸۰ مرتبۂ غلام یزدانی؛ پادشاہنامہ ۱ : ۱۷۸ مآثر الامراء ۱ : ۱۰ میں « بیگم صاحبہ » لکھا ھے۔

(۲) « جہان آرا بیگم کی ایک غیر معروف تصنیف : صاحبیہ » مقالہ در اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷ م) ص‌ص ۳ــ۱۹۔

(۳) صباح الدین عبدالرحمن : بزم تیموریہ : ۴۵۳ (اعظم گڑھ، ۱۹۴۸)

ممکن ہے کہ سفر ناموں کے کسی شائق نے یہ حصہ «مؤنس الأرواح» سے اخذ کرکے علاحدہ مرتب کردیا ہو. لیکن کسی ایسے نسخے سے بھی ہم واقف نہیں ہیں. اس کی ایک فرضی خود نوشت سوانح عمری Andrea Butenschon نے « دریافت » فرمائی ہے جو ان کے بقول جہاں آرا کے ہاتھ کا مسودہ ہے اور قلعۂ آگرہ کے مثمن برج کے ایک شکستہ پتھر کے نیچے سے انہیں ملا ہے. انہوں نے لکھا ہے کہ اپنی زندگی کی یہ داستان جہان آرا نے اس وقت سپرد قلم کی ہے جب وہ آگرہ کے قلعے میں شاہجہاں کے ساتھ محبوس تھی. « کتاب میں ان تمام تنازعات کو جو شاہجہاں کی زندگی ہی میں چاروں بیٹوں میں تخت نشینی کے لیے شروع ہوگئے تھے یکجا کردیا گیا ہے اور انہیں اس طرح بیان کیا گیا ہے گویا یہ جہان آرا کے اپنے الفاظ ہیں. اس میں اورنگ زیب پر دل کھول کر لے دے کی گئی ہے اور وہ تمام خرافات بھی اس میں بھردی گئی ہے جو غیر مستند یوروپی سیاحوں کے سفر ناموں میں پائی جاتی ہے»[1]. پوری کتاب سوقیانہ انداز میں لکھی گئی ہے اور کذب و افترا سے بھری ہوئی ہے اور نہایت ناکام جعل کا نمونہ ہے. اس کتاب کا مطالعہ ناول سمجھ کر کیا جاسکتا ہے لیکن ناول کی حیثیت سے بھی کامیاب نہیں. یہ کتاب The Life of a Mogul Princess JAHAN ARA BEGUM کے نام سے لندن میں ۱۹۳۱ء میں شائع ہوئی ہے.

جہان آرا کی تصانیف میں دو کتابیں اب تک معلوم ہوسکی ہیں. « مؤنس الأرواح » اور « صاحبیہ ». پہلی کتاب خواجہ معین الدین چشتی سجزی (متوفی ٦۳۳ ہجری) اور ان کے سلسلے کے اکابر خلفاء کے حالات پر مشتمل ہے اور دوسری میں شہزادی نے اپنے پیرومرشد ملا شاہ بدخشی (متوفی ۱۰۷۳ ہجری) کی زندگی کے حالات سپرد قلم کیے ہیں.

« مؤنس الأرواح » جہان آرا نے ۲٦ سال کی عمر میں ۱۰۴۹ھ میں تالیف کی. اس کے متعدد قلمی نسخے ملتے ہیں جن میں متحف بریطانی کا نسخہ[2]

---

(۱) ضیاء الدین احمد برنی : جہاں آرا بیگم : ۱۵۷ (کراچی، ۱۹۵۵)

(۲) Charles Riew, *Cat. Brit. Mus* i, p. 357

جو W. Irvine کا عطیہ ہے جہان آرا کا خود نوشت نسخہ بتایا جاتا ہے[1].
اس کتاب کے دوسرے نسخوں کے لیے دیکھیے : Storey کی *Persian Literature*
یہاں اس کتاب کے چند ایسے نسخوں کا ذکر کیا جاتا ہے جس کا ذکر Storey کی کتاب میں موجود نہیں.

۱۔ نسخۂ مملوکۂ مولانا شبلی نعمانی : یہ نسخہ ہر لحاظ سے بہت اہم اور قیمتی ہے اسے جہان آرا نے اپنے درباری خوش نویس عاقل خاں حسینی سے وصیلوں پر نہایت خوش خط لکھوایا تھا اور پوری کتاب کو طلائی نقش و نگار اور زریں افشاں سے مزین کرایا تھا. اس کی کتابت ۱۰٦۸ھ میں ہوئی یعنی تصنیف کے انیس سال کے بعد[2]. یہ نسخہ مولانا شبلی نعمانی کے پاس غالباً ۱۹۰٦ میں پہنچا. شبلی، مولانا حمید الدین کو ایک خط میں جو اواخر ۱۹۰٦ کا لکھا ہوا ہے تحریر فرماتے ہیں : «جہان آرا بیگم ہمشیرۂ عالم گیر کی ایک تصنیف اور خود اس کا تیار کرایا ہوا نسخہ سو روپے کو ہاتھ آیا، دیکھنے کے قابل ہے.»[3]

شبلی اس نسخے کو بہت عزیز رکھتے تھے. وہ مسعود علی ندوی صاحب کو لکھتے ہیں : «میری ایک قلمی کتاب نادر کتاب جہان آرا بیگم کی تصنیف مطلا و مذہب منشی محمد علی کے پاس ہے، لوہے کے صندوق میں رکھوا دی گئی ہے. ان سے لیکر سردست تو نہایت حفاظت سے نواب علی حسن خاں

---

(۱) C. A. Storey, *Persian Literatwre* i, *p.* 1001 فہرست متحف بریطانی میں نہ اس بات کا ذکر ہے کہ یہ نسخہ W. Irvine کا پیش کردہ ہے اور نہ یہ مندرج ہے کہ مصنفہ کا خود نوشت نسخہ ہے. وہاں اس کتاب کے دو نسخے ہیں اور دونوں George William Hamilton کے ذخیرے کے ہیں. Storey نے اس اطلاع کے لیے Manucci کی *Do Mogor* *Storia* IV, P. 423 (مترجمۂ اروِن) کا حوالہ دیا ہے.

(۲) یہ کتاب ۱۰۴۹ میں مرتب ہوئی لیکن نسخۂ اعظم گڑھ کی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس میں بعض عبارتیں ۱۰۵۳ ہجری میں بطور ضمیمہ بڑھائی گئی ہیں. دیکھیے بزم تیموریہ : ۴۵۱

(۳) شبلی نعمانی : مکاتیب ۲ : ۲۵ طبع دوم (اعظم گڑھ، ۱۹۲۷)

صاحب کے پاس محفوظ جگہ رکھوادو ، پھر میں آئندہ لکھوں گا کہ وہ کہاں بھیجی جائے ۔ نہایت احتیاط سے ہر کام خود کرنا »[۱].

اس مخطوطے کی شہرت انگلستان تک پہنچی اور لندن کی نمایش منعقدہ مئی ۱۹۱۱ میں طلب ہوئی ۔ شبلی ، مولانا ابوالکلام آزاد کے نام ٤ اپریل ۱۹۲۱ء کے خط میں لکھتے ھیں : « میری کتاب جہان آرا بیگم کی تصنیف ولایت کی نمایش میں طلب ہوئی ھے »[۲]. شبلی نے اس نسخے پر غالباً « رسالہ الندوہ » میں ایک مضمون بھی سپرد قلم کیا تھا[۳]. یہ نسخہ لندن کی نمایش کے لیے بھیجا بھی گیا تھا ۔ آج کل یہ نسخہ کتب خانۂ دارالمصنفین اعظم گڑھ کی زینت ھے[٤].

۲۔ نسخۂ کتب خانۂ درگاہ اجمیر : درگاہ اجمیر کے کتب خانے میں اس کتاب کے ایک نسخے کی موجودگی بتائی جاتی ھے ۔ کہا جاتا ھے کہ یہ نسخہ خود جہان آرا بیگم نے تیار کراکے اجمیر بھجوایا تھا[٥]. اگر یہ اطلاع صحیح ھے تو یہ نسخہ بھی بہت خوش خط اور مرصع ہوگا ۔ ابھی اجمیر کے ایک حالیہ سفر (اکتوبر ۱۹٦٤) کے دوران میں راقم نے اس نسخے کی تلاش کی لیکن کوئی قطعی بات معلوم نہ ھوسکی ۔

۳ - نسخۂ حکیم غلام رضا خاں دھلوی : اس کی کتابت ۲۹ رجب ۱۱۳٦ھ کو ہوئی ھے ۔ مخطوطہ خط نسخ میں ھے اور بہت اچھی حالت میں ھے ۔ ڈاکٹر غلام یزدانی صاحب (حیدر آباد) کی نظر سے گزر چکا ھے[٥].

٤۔ نسخۂ جامعۂ پٹنہ : رقم : ۱۱۹٤ مکتوبہ محمد گیسو درازدر سلخ صفر ۱۲۰۸ حسب فرمائش حضرت سید خیرالدین شاہ ۔ اوراق : ۳۵ سطور: ۱۷ یہ نسخہ جو پہلے کتب خانہ اسٹیٹ کلیانی کی ملکیت تھا کچھ دن ہوئے حیدرآباد سے خریدا گیا ھے ۔

---

(۱) ایضاً ۲ : ۱۲۹   (۲) ایضاً ۱ : ۲۷۸

(۳) الندوہ (اپریل ۱۹۱۱) ص ۳۲ ۔ مجھے « الندوہ » کا یہ شمارہ تلاش کے باوجود نہیں مل سکا ۔ مقالات شبلی کے آٹھ حصے اب تک اعظم گڑھ سے شائع ہوئے ھیں ۔ اس موضوع پر کوئی مضمون ان حصوں میں موجود نہیں ۔

(٤) بزم تیموریہ : ٤٥١   (٥) جہان آرا بیگم : ٨٥

۵ ۔ نسخۂ لکھنو : پروفیسر محمد ابراھیم کےقول کے مطابق اس کتاب کا ایک نسخہ جو مصنفہ کے ھاتھ کا لکھا ھوا ھے لکھنؤ میں موجود بتایا جاتا ھے . وہ لکھتے ھیں : «[مونس الأرواح کا] اصل نسخہ دستخطی بیگم صاحبہ لکھنؤ کے کتب خانے میں موجود ھے »[1] .

٦ ۔ نسخۂ کراچی : اس کتاب کا ایک نسخہ محمد ایوب قادری کے ذاتی کتاب خانے میں بھی ھے .

« مؤنس الارواح » اور اس کا اردو ترجمہ ایواناف Ivanow کے قول کے مطابق متعدد مرتبہ ھندستان میں چھپا ھے[2] . میری نگاہ سے اس کا کوئی مطبوعہ نسخہ نہیں گزرا . Storey کو بھی کسی مطبوعہ نسخے کی اطلاع نہیں . اس کا اردو ترجمہ ۱۹۰۸ میں غالباً لاھور سے شائع ھوا .

مجھے ایک عرصے سے مصنفین و شعرا کے ھاتھ کی لکھی ھوئی تحریریں دیکھنے اور ان کے عکس جمع کرنے کا شوق رھا ھے . اس سلسلے میں ھندستان کے شاھان تیموری اور ان کے اعزہ و متوسلین کی بہت سی خود نوشت تحریروں کے دیکھنے کا اتفاق ھوا . اس مضمون میں شہزادی جہان آرا کی تحریروں دستخطوں اور مہروں کے متعلق جو معلومات میں نے جمع کیے ھیں یہاں پیش کیے جاتے ھیں .

جہان آرا کی مہر :

میری نظر سے اب تک صرف ایک کتاب ایسی گزری ھے جو شہزادی جہان آرا کے پاس رھی ھے اور جس پر اس کی مہر ثبت ھے . یہ حسینی (متوفی ۱۱ ویں صدی) کے «شہنشاہ نامہ» کا ایک قلمی نسخہ ھے جو کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور میں محفوظ ھے . فہرست نگار کے قول کے مطابق یہ نسخہ دنیا کا واحد نسخہ ھے جو اب تک دریافت ھوسکا ھے[3] .

---

(۱) اورینٹیل کالج میگزین (اگست ۱۹۳۷) ص ۳

(۲) W. Inanow, *Cat. Persian Mss. Asiatic Society Bengal* (Curzon Collection) p. 78

(۳) A. Muqtadir, *Cat. Persian Mss. Bankipore* iii, p. 1

یہ نسخہ شاہی کتب خانے کے لیے تیار کیا گیا تھا اور نہایت خوش خط اور مرصع ہے ۔ اس پر مغل بادشاہوں کے کچھ امرا کی تحریروں اور مہروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ترکی سے سفر کرتا ہوا کسی طرح عہد شاہ جہاں میں ہندوستان پہنچا اور شاہی کتب خانے میں داخل ہوا ۔ سرورق پر دوسرے مغل امرا کے دستخطوں اور مہروں کے ساتھ جہان آرا کی مہر بھی ثبت ہے ۔ مہر مدور ہے اور یہ عبارت منقوش ہے[1] : « جہان آرا بیگم بنت شہاب الدین محمد صاحب قران ثانی شاہ جہاں بادشاہ غازی »

شہزادی جہان آرا کی ایک بیاض جس میں فارسی نظم و نثر کے کچھ منتخبات درج ہیں مولوی محمد اشرف صاحب انجینیر حیدرآباد دکن کے پاس تھی ۔ اس بیاض کے آخری ورق ص ٢٦٤ پر دو مہریں ثبت ہیں ایک پر « جہان آرا بنت شاہ جہاں » منقوش ہے اور دوسری مہر حکیم احسن اللہ خاں دہلوی کی ہے جس پر « محمد احسن اللہ خاں ١١٦٣ » کندہ ہے ۔ اس بیاض پر اشرف صاحب کے کتب خانے کا نمبر ٦٤٧ درج ہے ۔ بیاض پر یہ تحریر مندرج ہے :

ھو

ایں بیاض با سواد سرکار دولت مدار نواب عصمت جناب بیگم صاحبۂ زمان و ملکۂ جہاں نواب جہان آرا بنت شاہ جہاں بادشاہ غازی خلد اللہ ملکہ و سلطنتہ فی الواقع نادرۂ روزگار است محفوظ ماند ۔

محمد اشرف صاحب کا پورا کتب خانہ جو ١٠٠٠ عربی ٣٥٠٠ فارسی اور ٣٧٧ اُردو مخطوطات پر مشتمل تھا اب کان پور کے ایک سندھی صاحب ذوق J. K. Singhania نے حاصل کرلیا ہے ۔

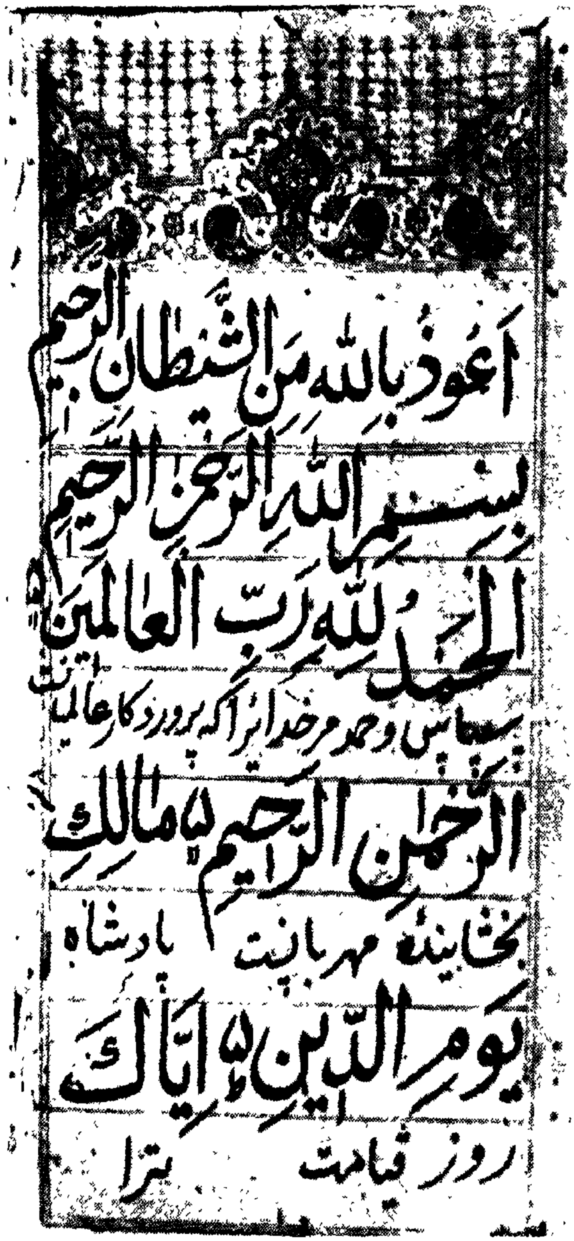
جہان آرا کی اصل مہر ستارا میوزیم (صوبہ بمبئی) میں محفوظ ہے ۔ یہ میوزیم راؤ بہادر پارس نس (فارسی نویس) نے بنایا تھا اور ان کی وفات کے بعد حکومت بمبئی نے اسے خرید کر عام شائقین کے لیے کھول

---

(١) دیکھیے لوح رقم—١، مہر کے عکس کے لیے جناب سید صفی احمد ایم اے کیورٹیر کتب خانۂ خدا بخش بانکی پور کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے ۔



مکتوبۂ شہزادی جہاں آرا بیگم



اعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
سپاس و حمد مر خدای را که پروردگار عالمیانست
الرحمن الرحیم مالک
بخشاینده مهربانست پادشاه
یوم الدین ایاک
روز قیامت ترا

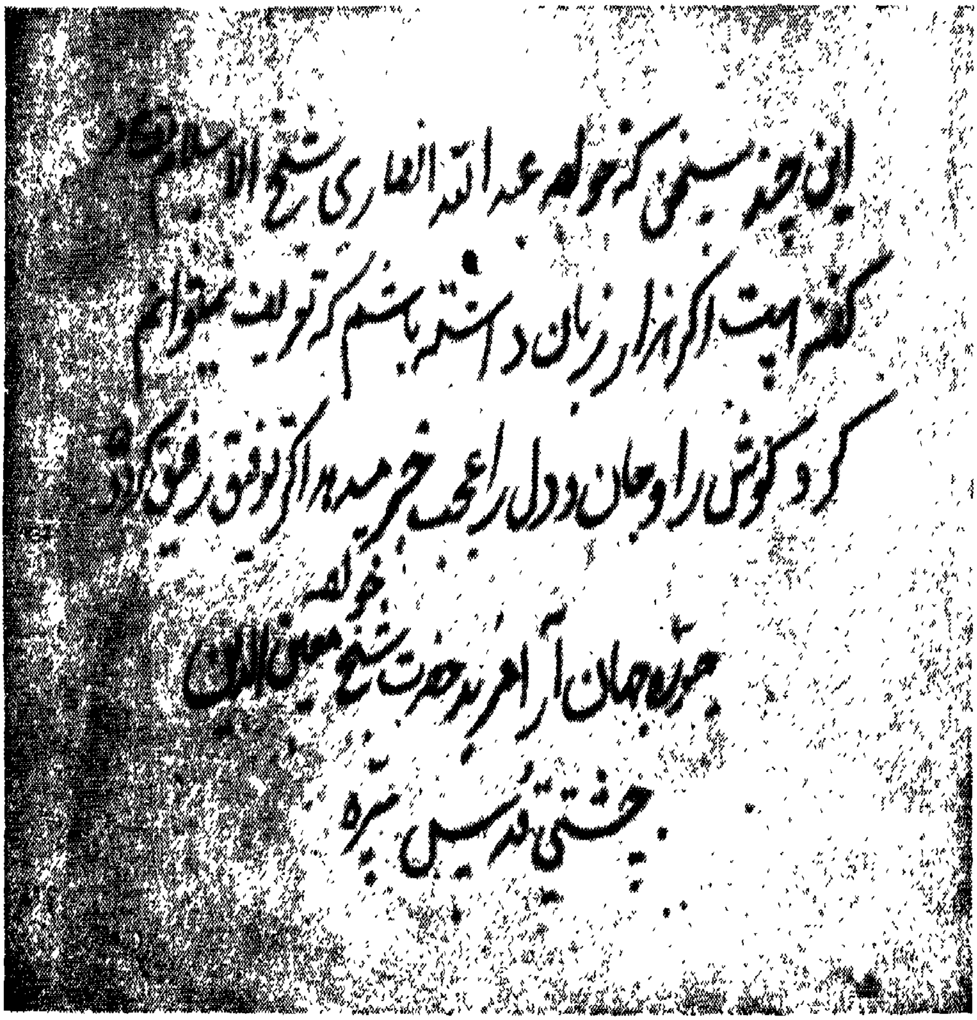
«آیات بینات» مکتوبه شهزادی جهان آرا بیگم



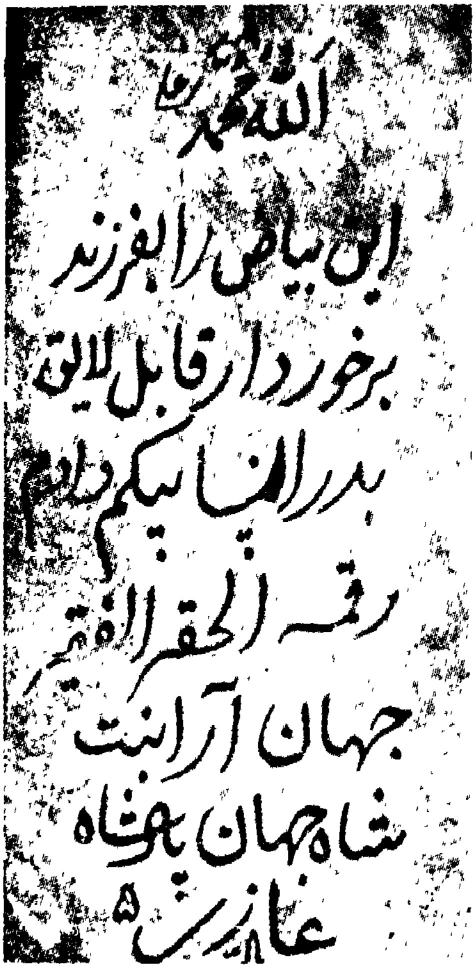
غیر متبرجات
در حالتی که ظاهر کنند کان نباشند
بزینة ط وان یستعففن
موضع زینت و آنکه طلب عفت کنند و بپوشند خود را بهتر
خیر لهن ط والله
این برا باشند دور تر از تهمت و خدا تعالی
سمیع علیم ۵
شنوا است دانا
کتبه الخادم الفقیر جهان آرا

بتاریخ بیست شهر رجب سنه
یکهزار و هفتاد و سه هجری تحریر یافت
حدیث رسول صلی الله علیه وسلم
ان الله یحب السهل
الطلق ۵
تحقیق خدای تعالی دوست میدارد
شخصی را که آسان میگیرد
یعنی مردمان را سخت نگیرد و خنده
تهادوا تحابوا
با یکدیگر هدیه فرستید تا دوست

«آیات بینات» مکتوبه شهزادی جهان آرا بیگم (۱۰۷۳ ھ)


این چند سخن که خواجه عبدالله انصاری شیخ الاسلام قدس سره
گفته است اگر هزار زبان داشته باشم که تعریف نتوانم
کرد گوش را و جان و دل را عجب خبر رسیده اگر توفیق رفیق گردد
حقیره جهان آرا مرید حضرت شیخ خواجه معین الدین
چشتی قدس سره

تحریر شہزادی جہاں آرا بیگم


الله محمد علی
این بیاض را بفرزند
برخوردار قابل لایق
بدر النسا بیگم دادم
رقمه الحقیر الفقیر
جهان آرا بنت
شاه جهان بادشاه
غازی سنه ۵

جہان آرا کی تحریر ایک فارسی بیاض پر



شہزادی جہان آرا کی ایک مہر

دیا ھے۔ یہ مہر سرخ رنگ کے پتھر کی ھے اور یہ الفاظ اس پر نقش ھیں :
« جہاں آرا بنت شاہ جہاں ۱۰۶۹ »

جہان آرا کی تحریریں

(۱) بنارس ھند و یونیورسٹی کے «کلا بھون» میں ایک قدیم فارسی بیاض ھے جو جہان آرا کی ملکیت میں رہ چکی ھے ۔ یہ بیاض جہان آرا نے شہزادی بدر النسا بیگم کو تحفۃً دے دی تھی، یہ دراصل کچھ معروف و غیر معروف فارسی شعرا کے رباعیات کا مجموعہ ھے جو جہان آرا کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ بیاض پر سال ترتیب یا سال کتابت درج نہیں لیکن یہ یقینی ھے کہ اس کی کتابت ۱۰۸۰ ھ (سال وفات بدر النسا بیگم) سے پہلے ھوئی ھوگی۔ اس مجموعے میں ۱۸۵ رباعیات ھیں اور یہ بیاض «کلا بھون» میں ۵۸۷۷ نمبر پر درج ھے[1]. اس پر ایک مضمون G. P. Sexena کا ھندی رسالہ « کلاندھی » جلد ۲ نمبر۱ میں چھپا ھے لیکن راقم کی نظر سے اب تک نہیں گزرا ۔

اس بیاض پر جہان‌آرا کے ھاتھ کی لکھی ھوئی حسب ذیل تحریر ملتی ھے[2] :

الله محمد علی

این بیاض را بفرزند
برخوردار قابل لایق
بدر النسا بیگم دادم
رقمه الحقیر الفقیر
جہان آرا بنت
شاہ جہان پادشاہ
غازی ٥

(۱) رباعیات کی تعداد اور بیاض کے نمبر کی اطلاع جناب انند کرشنا ڈپٹی ڈائرکٹر کلابھون ، بنارس یونیورسٹی نے جناب سید مقیت الحسن ، نیشنل لائبریری کلکتہ کو دی ھے ، راقم دونوں اصحاب کا ممنون ھے ۔

(۲) دیکھیے لوح رقم — ۲ ، اس تحریر کا عکس جناب ڈاکٹر حکم چند « نیر » لکچرر شعبۂ فارسی و اُردو بنارس ھندو یونیورسٹی نے بھیجا ھے ۔ اس عنایت کے لیے ان کا شکریہ ادا کیا جاتا ھے ۔

شہزادی بدر النسا بیگم (م ۱۰۸۰ ھ) عالمگیر کی بیٹی تھی جس کا ذکر «مآثر عالمگیری» وغیرہ میں موجود ھے. شاہ جہاں کی اسیری کے زمانے میں جب جہان آرا قلعۂ آگرہ میں اس کی خدمت میں مصروف تھی اس کا زیادہ وقت تصوف کے مطالعہ، خدا کی عبادت اور بھائیوں کی اولاد کی تعلیم و تربیت میں گزرتا تھا. بخوبی ممکن ھے کہ عالمگیر نے بدر النسا کی تعلیم و تربیت کا انتظام بھی جہان آرا کے ذمہ کردیا ھو اور اس نے اپنی بھتیجی اور شاگرد کو یہ بیاض تحفے کے طور پر بخش دی ھو.

* *

(۲) کتب خانۂ رضائیہ رام پور میں «صدپند لقمان» کا خوش‌خط نسخہ محفوظ ھے جس کے ساتھ «رسالہ خواجہ عبد اللہ انصاری» بھی ایک ھی جلد میں مجلد ھے. یہ دونوں کتابیں خط نستعلیق کے مشہور اور ممتاز خطاط میر علی (متوفی ۹۵۷ ھجری)[1] کی تحریر کردہ ھیں. یہ نسخے مغلوں کے شاھی کتب خانے کی زینت بن چکے ھیں اور ان پر جہانگیر، شاھجہان اور جہان آرا کی تحریریں ثبت ھیں[2]. جہانگیر کی حسب ذیل تحریر سے معلوم ھوتا ھے کہ یہ نسخہ اسے ۱۰۱۵ ھجری میں دستیاب ھوا تھا:

الله اکبر

« بتاریخ سیوم محرم سنہ ۱۵ داخل کتاب خانۂ این نیازمند درگاہ الٰہی شد حررہ جہانگیر ابن اکبر.

پند نامۂ لقمان حکیم وسخنان عبداللہ انصاری کہ بخط ملا میر علی ست »

(۱) مختار الدین احمد: «میر علی الکاتب کا ایک شاھکار» مجلۂ علوم اسلامیہ (دسمبر ۱۹۶۰ء) ص ص ۱۲۹ - ۱۳۸

اس میں میر علی کے تحریر کردہ ٤٨ مخطوطات پر جو دنیا کے کسی نہ کسی کتب خانے میں محفوظ ھیں. تفصیلی یادداشت سپرد قلم کی گئی ھے.

(۲) Hafiz Nazir Ahmad, "Notes on Important Mss found in the Various Librareis in India" *JASB.* (1918) p. cccxx

۱۰۳۷ هجری میں جهانگیر کی وفات هوتی هے تقریباً دو سال کے بعد ربیع‌الاول ۱۰۳۹ کو یه کتاب شاهجهاں کے کتب خانے میں داخل هوتی هے۔ اس نسخے پر شاهجهان کی حسب ذیل تحریر لکھی هوئی ملتی هے:

بسم الله الرحمن الرحیم

«این پند نامهٔ لقمان حکیم وغیره که بخط خوب ملا میر علی ست بتاریخ بست و پنجم ماه ابان آلهی ۱۰۳۹ هجری در دارالخلافة اکبرآباد، داخل کتاب خانهٔ این نیازمند درگاه شد.

حرره شهاب الدین محمد شاه جهاں بن جهانگیر بادشاه بن اکبر بادشاه غازی».

یه نسخه کچھ هی دنوں تک شاهجهاں کے پاس رهتا هے که وه اسے اپنی چهیتی بیٹی جهان آرا بیگم کو بخش دیتا هے اور ایک تحریر لکھ دیتا هے:

«این پند نامه را در ذی الحجه سنه ۱۰٤۰ هجری موافق سنه ۲ جلوس مبارک بفرزند ارجمند سعادت مند برخوردار کامگار بجان برابر بلکه از جان بهتر جهان آرا بیگم ..».

شاهجهاں کی اس تحریر کے آخری الفاظ پر صحاف نے غلطی سے کاغذ چسپاں کردیا هے اس لیے پڑھے نهیں جاتے۔

نسخے کے خاتمے پر اب جهان آرا کی تحریر پر نظر پڑتی هے[1]۔

«این چند سخن که خواجه عبد الله انصاری شیخ الاسلام وقت خود گفته است اگر هزار زبان داشته باشم که تعریف نمیتوانم کرد گوش را و جان و دل را عجب خبر میدهد اگر توفیق رفیق گردد.

حرره جهان آرا مرید حضرت شیخ خواجه معین الدین چشتی قدس سره»

* *

(۱) دیکھیے لوح رقم—۳ اس تحریر کے عکس کے لیے راقم مولانا امتیاز علی عرشی‌ناظم کتاب خانهٔ رضائیه رام پور کا ممنون هے۔

(۳) صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی کے کتاب خانے میں اوراد و وظائف کا ایک قلمی مجموعہ دیکھنے میں آیا[1]. یہ اول سے آخر شہزادی جہان آرا بیگم کے ھاتھ کا لکھا ھوا ھے. تعداد اوراق : ۷٦ ھے ورق ۱ (الف) پر سب سے پہلے پختہ قلم کی ایک تحریر شاہجہانی عہد کے کسی امیر کی لکھی ھوئی ملتی ھے :

«این آیات بینات وکلمات طیبات ریختہ قلم مشکین رقم نواب احتجاب عصمت جناب مریم الزمانی بلقیس الدورانی جہان آرا بیگم بنت بادشاہ عادل باذل مغفور حضرت شہاب الدین محمد شاھجہان باد شاہ المخاطب صاحبقران ثانی غازیست کہ ھنگام عزلت و انزوا با والد ماجد در قلعہ و شہر بنیاد اکبراباد اوقات فرخندہ ساعات را بہ طاعت الہی و اطاعت قبلہ گاھی[2] میگذرانید متوجہ بتحریر آن گردیدہ اند».

اس صفحے پر دو مدور اور دو مستطیل مہریں ثبت ھیں. مدور مہریں سیاہ روشنائی سے لگائی گئی ھیں. پہلی «سید احمد قادری غلام صاحب قران ثانی شاہ جہان بادشاہ غازی» کی ھے اور اس پر سال نقش ۱۰٦۵ ھ کھدا ھوا ھے. دوسری مہر پر «سید احمد غلام شاہ اورنگ زیب عالمگیر ۱۰۷۱» منقوش ھے. راقم کا قیاس ھے کہ اوپر کی تحریر انھی سید احمد قادری کے قلم کی لکھی ھوئی ھے. دونوں مستطیل مہریں سرخ رنگ سے ثبت کی گئی ھیں. چھوٹی مہر نصیرالدین حیدر بادشاہ اودھ (م۱۲۴۳-۱۲۵۳ھ) کی ھے اس میں حسب ذیل شعر منقوش ھے :

خوش است مہر کتب خانۂ سلیمان جاہ
بہر کتاب مزین چو نقش بسم اللہ

---

(۱) مخطوطۂ فارسی رقم : ۱۰۰۱، اب یہ کتب خانہ نواب صدر یار جنگ کی وصیت کے مطابق مولانا آزاد لائبریری میں منتقل ھوگیا ھے اور «ذخیرۂ حبیب گنج» کہلاتا ھے.

(۲) اصل میں «قبلگاھی» لکھا ھوا ھے.

دوسری مہر جو تقطیع میں پہلی سے بڑی ہے امجد علی شاہ بادشاہ اودھ (۱۲۵۸-۱۲۶۳ھ) کی ہے جس میں حسب ذیل شعر کھدا ہوا ہے:

ناسخ ہر مہر شد چوں شد مزین بر کتاب
خاتم امجد علی شاہ زماں عالی جناب

ورق ۱ (ب) سے اصل کتاب سورۂ فاتحہ اور اس کے فارسی ترجمے سے شروع ہوتی ہے۔ قرآن کا خط نسخ اور جلی ہے ترجمے کا خط نستعلیق ہے اور نسبتاً خفی۔ اس کے حاشیے پر ایک مدور سیاہ مہر چسپاں ہے جس پر «... خان فدوی محمد شاہ بادشاہ غازی» اس طرح ثبت ہے کہ صاحب مہر کا نام نہیں پڑھا جاتا۔ یہ مہر کسی اور جگہ سے کاٹ کر یہاں بعد کو چسپاں کردی گئی ہے۔ اس صفحہ پر ۲۶ شوال ۱۱۹۲ ھ کا ایک عرض دیدہ موجود ہے۔ ایک دوسرے قلم سے «آیات بینات قلمی خوشخط مطلا و مجدول کاغذ سفید ص ۱۳۴ ح ۲» لکھا ہوا ہے۔ یہاں پر غالباً لکھنے والے کی ایک بیضاوی مہر ثبت تھی لیکن یہ اس طرح مٹادی گئی ہے کہ پڑھی نہیں جاتی۔ مخطوطے کے ورق ۷۶(ب) پر تین مہریں منقوش ہیں، دو تو نصیر الدین حیدر اور امجد علی شاہ کی وہی مہریں ہیں جو سرورق پر ثبت ہیں، تیسری بیضاوی مہر «محمد علی خانہ زاد محمد فرخ سیر بادشاہ غازی» کی ہے، یہ تینوں مہریں بعد کو کاٹ کر اس ورق پر چسپاں کی گئی ہیں۔

اس مجموعۂ ادعیات کا جس میں قرآن پاک کی کچھ سورتیں اور متعدد احادیث وغیرہ ترجمے کے ساتھ درج ہیں کوئی نام نہیں ہے۔ جہان آرا نے اپنے وظیفے کے لیے کچھ آیات و احادیث ایک بیاض میں نقل کرلی تھیں کہ وہ انھیں وظیفے میں پڑھ سکیں، اس لیے مجموعے کے نام کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

کتب خانۂ حبیب گنج کے فہرست نگار نے اس کا نام «آیات بینات» اس لیے درج کیا ہے کہ سر ورق پر کسی نے «آیات بینات قلمی خوشخط» لکھ دیا ہے، اس لکھنے والے کو غلط فہمی شاہجہانی عہد کے اس

امیر کی تحریر سے ہوئی ہے جس کی ابتدا « این آیات بینات و کلمات طیبات» سے ہوتی ہے اور جو سرورق پر درج ہے۔ ظاہر ہے یہاں لکھنے والے کی مراد یہ نہیں ہے کہ اس کتاب کا نام « آیات بینات » ہے۔

اس مخطوطے کے خاتمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جہان آرا کے ہاتھ کا لکھاہوا ہے اور سال کتابت ۱۰۷۳ھ ہے :

« کتبہ الخادم الفقرا جہان آرا بتاریخ سلخ شہر رجب سنہ یکھزار و هفتاد و سہ هجری تحریر یافت »

مجموعے کے اختتام کے بعد جہان آرا کو دو حدیثیں پسند آئی ہیں اور انہیں ترجمے کے ساتھ اپنی بیاض میں نقل کردیا ہے :

«إن الله یحب السهل الطلق : تحقیق خداے تعالی دوست میدارد شخصے را که آسان میگیرد هر مرد مان، یعنی مردمانرا سخت نگیرد و خنده رو باشد» ۔

دوسری حدیث ہے : « تهادوا تحابوا : بایک دیگر هدیه فرستید تا دوستی زیاده شود » ۔ ان دونوں حدیثوں کے انتخاب اور نقل سے جہان آرا کی طبیعت اور پسندیدگی پر روشنی پڑتی ہے ۔

یہ بیش قیمت مخطوطہ جس کی کتابت شہزادی جہان آرا بیگم نے ۱۰۷۳ ہجری میں شاہجہاں کے عہد اسیری میں قلعۂ آگرہ میں کی، شاہجہانی تحویل دار سید احمد قادری کے پاس رہی ۔ شہزادی ضرورت کے وقت کتاب اس سے لے لیتی ہوگی اور بعد کو پھر کتاب تحویل دار کے پاس محفوظ ہوجاتی ہوگی ۔ شہزادی کی وفات (۱۰۹۲ ھ) کے بعد کتاب عالمگیری کتب خانے میں منتقل ہوگئی تحویل دار یہی سید احمد قادری ہیں، جو پہلے « غلام صاحبقران ثانی شاہجہان بادشاہ » تھے اب کی غلام شاہ اورنگ زیب عالمگیر » ہوگئے ہیں۔ عالمگیر کی وفات (۱۱۱۸ ھ) کے بعد اس کے اخلاف کی باہمی آویزش کے دور میں یہ کتاب کہاں رہی معلوم نہیں، کچھ عرصے کے بعد ہم یہ کتاب « محمد علی خانہ زادمحمد فرخ سیر بادشاہ» کے پاس دیکھتے ہیں ۔ فرخ سیر کے قتل اور محمد شاہ کی تخت نشینی کے بعد یہ کتاب محمد شاہ بادشاہ غازی (م ۱۱۶۱ ھ) کے کتب خانے میں

منتقل ہوتی ہے ۔ اس کے ایک امیر کی مہر موجود ہے جس نام نہیں پڑھا جاسکا ۔ محمد شاہ کے بعد یہ نسخہ شاہ عالم ثانی (م ۱۲۲۱ھ) کے پاس پہنچتا ہے اس کے ایک امیر کے ہاتھ کا لکھا ہوا ۱۱۹۷ھ کا عرض دیدہ موجود ہے ۔ حکومت مغلیہ کے انتشار کے بعد شاہی کتب خانہ برباد ہوجاتا ہے اور یہ کتاب کسی طرح شاہان اودھ کے کتب خانے میں پہنچ جاتی ہے ۔ نصیر الدین حیدر (م ۱۲۵۳ھ) اور امجد علی شاہ (م ۱۲۶۳ھ) کے کتب خانوں کی مہریں کئی جگہ اس مخطوطے پر ثبت ملتی ہیں ۔ اس حکومت کی تباہی کے بعد یہ نسخہ ٹونک کی ریاست میں حافظ عبداللہ البصیر ساکن محلہ قافلہ ٹونک راج کے پاس پہنچ جاتا ہے جہاں سے ۱۹۲۹ میں کتب خانۂ حبیب گنج میں منتقل ہوتا ہے ۔ نواب صدر یار جنگ کی وفات (۱۹۵۰ء) کے بعد ان کی وصیت کے مطابق جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی توجہ اور الحاج مولوی عبید الرحمن خاں صاحب شروانی کی علم دوستی سے ۵ دسمبر ۱۹۶۰ء کو پورا کتاب خانہ مولانا آزاد لائبریری ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں منتقل ہوجاتا ہے اور اب یہ انمول رتن یہیں علی گڑھ میں محفوظ ہے*۔

پس نوشت :

محمد اشرف صاحب کتب خانۂ سالار جنگ حیدر آباد نے راقم سے بیان کیا کہ آغا حیدر حسن صاحب دہلوی کے پاس «دیوان شاہی سبزواری» کا ایک قلمی نسخہ ہے جس پر شہزادی جہاں آرا کی مہر ثبت ہے راقم کو اس نسخے کے دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا ۔ انہوں نے ایک وظیفے کی کتاب کا بھی ذکر کیا جو شہزادی کی ملکیت تھی اور جس پر اس کی تحریر اور مہر تھی یہ نایاب نسخہ سالارجنگ ثالث سے اعلحضرت میر عثمان علی‌خاں نے مستعار منگوایا تھا پھر واپس نہ آیا ممکن ہے سلطان کوٹھی میں اب بھی محفوظ ہو ۔

---

* آل انڈیا اورینٹیل کانفرنس کے ۲۶ ویں اجلاس (۴، ۵، ۶ جنوری ۱۹۶۵) منعقدہ گواہٹی آسام کے شعبۂ اسلامک اسٹیڈیز میں پڑھا گیا ۔

بدیع الدین ترکو سیستانی

ڈاکٹر نذیر احمد*

بدیع الدین ترکو اپنے دور کا قابل توجہ شاعر گذرا ہے، اسی بنا پر اس کا مختصر ذکر فارسی کے اکثر تذکروں میں پایا جاتا ہے. مگر ان تذکروں میں اس کے متعلق جو کچھ درج ہے اس سے اس کی زندگی کے بارے میں مطلق روشنی نہیں پڑتی یہاں تک کہ اس کے زمانے کا بھی اندازہ نہیں ہوسکتا. فارسی کے سب سے قدیم تذکرے: «لباب الالباب» (سال تالیف ٦١٨ ھ) میں عوفی نے اس کا ذکر نہایت مختصر طور پر اپنے مخصوص انداز میں کیا ہے. چنانچہ اس کے دو ایڈیشنوں[1] میں مرزا محمد قزوینی اور آقاے سعید نفیسی جیسے فضلا بھی کچھ بھی اضافہ کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے. راقم حروف کو بدیع الدین کا کچھ زاید کلام «خلاصة الاشعار» کے نسخۂ بانکی پور کے اس حصے میں مل گیا جس کو مؤلف نے بطور ضمیمہ شامل[2] کیا تھا. ایک نیا قصیدہ «مؤنس الاحرار[3]» میں کلاتی نے بدیع سیفی کے نام درج[4] کیا ہے جس کے کچھ اشعار «مجمع الفصحا» میں اسی بدیع الدین کے ذیل میں درج ہوئے ہیں. ان منظومات کی دریافت سے اس شاعر کی

(*) ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ.

(۱) پہلے ایڈیشن کی پہلی جلد ١٩٠٦ء میں اور دوسری ١٩٠٤ء میں شائع ہوئی، اور دوسرا ایڈیشن ۱۳۳۵ شمسی- ۱۹۵۷ء میں شایع ہوا.

(۲) اس پر مصنف نے خود نظر ثانی کی ہے.

(۳) اس کا واحد نسخہ مسلم یونیورسٹی لائبریری (حبیب گنج کلکشن) میں موجود ہے. یہ کتاب جاجرمی کے مرتب کردہ مجموعۂ اشعار «مونس الاحرار» (مطبوعہ تہران ۱۳۳۷ شمسی) سے مختلف ہے جو ٧٠٢ ہجری میں مرتب ہوا ہے.

(٤) کلاتی: مؤنس الاحرار: ٢٢٠ـــ٢٢٤

زندگی کے بعض پہلو روشن ہوجاتے ہیں اور اس کے زمانے کا باقاعدہ تعین ہوجاتا ہے۔ علاوہ بریں بعض اہم تاریخی معلومات بھی حاصل ہوجاتے ہیں۔ مثلاً بدیع الدین کا ایک قصیدہ مکرانی سلطان تاج الدین ابو المکارم کی مدح میں ہے۔ مکران کے اس بادشاہ اور اس کے خاندان کے ذکر سے تاریخیں خالی ہیں۔ اس خاندان کی تاریخ کا واحد مأخذ «دیوان سراج الدین خراسانی» ہے جس کے دو قلمی نسخے راقم حروف کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ان دونوں نسخوں کے باہمی مقابلے سے جو ناقدانہ متن تیار ہوا ہے وہ زیر طبع ہے۔ بدیع الدین نے تاج الدین ابو المکارم کے قصیدے میں سراج الدین کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ بات پوری طرح متحقق ہوگئی ہے کہ بدیع الدین بھی اسی خاندان سے وابستہ تھا اور اسی بنا پر اس کا یہ قصیدہ اہم تاریخی سند کا کام دے سکتا ہے۔ گویا یہ قصیدہ مکران کی تاریخ کا دوسرا ہم عصر اور قابل توجہ مأخذ ہے۔ بدیع الدین کی زندگی کے بعض گوشوں پر روشنی ڈالنے کی پہلی بار باقاعدہ کوشش اس مقالے کی شکل میں ناظرین کے سامنے ہے۔

عوفی نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے صرف دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اچھا شاعر تھا اور یہ کہ اس نے غیر متاہلانہ زندگی بسر کی، بعد کے تذکروں میں بھی یہی باتیں برابر دھرائی گئی ہیں۔

بدیع الدین کی غیر متاہلانہ زندگی کی بابت «لباب الالباب»[1] کی ذیل کی اطلاع «عرفات»[2] اور «مجمع الفصحا»[3] میں بھی مذکور ہے:

> وقتی دوستی او را گفت: تاکی در مقام عزوبت قرار کنی؟ وقت نیامد که یکی را از بنات کرام درحبالهٔ خود آری و از مناکحهٔ بنت الکرم که امّ الخبائث است بمصاهرهٔ بنات کرام که امّ المکارم

---

(۱) لباب الالباب (طبع نفیسی) ص ٤٩٠—٤٩١

(۲) عرفات العاشقین ورق: ۱۳۰

(۳) مجمع الفصحا (چاپ جدید) ص ٤٣٠

باشد رغبت کنی، این قطعه بدیه گفت:

مراکسی ز زبان دگر کسی ِدی گفت
که ای فلان چو جهان جاودان نمی پاید
گذشت عهد شبـاب و برو پدید آمد
نشـان شیب، کنون گر کنی زنی شاید
از آنک از پی ابقـای نوع نسلت را
مگر ز جنس تو روزی نتیجه ای زاید
نکاح بر تو ره صد سفـاح بر بندد
صلاح بر تو در صد فلاح بگشـاید
از آن سوال جگر خـای او برنجیدم
جواب دادم و گفتم که ژاژ می خاید
کسی که کرد بدو عافیت سلام علیک
جز از «سلامت فی الوحده» کی بیاساید
ز چند گونه کفایت که در هنر دارم
کفاف خرج من ای خواجه در نمی آید
مرا نکو شده کاریست زین زمان الحق
که بر سرم زنکی . . . خوار می باید
نباشد این ز حکیمی که من زنی خواهم
بنان و جامه و او را دگر کسی . . . ید

بدیع الدین کا تخلص بدیعی تھا جیسا کہ «خلاصۃ الاشعار»[1] «عرفات عاشقین» اور «مجمع الفصحا» سے واضح ھے، «لباب» میں محض نام بدیع الدن لکھا ھے، اس سے تخلص پر قیـاس کیا جا سکتا ھے. البتہ «عرفـات» اور «مجمع الفصحا» میں یہ نام بدیع الزمان کی شکل میں درج ھے، (خلاصۃ الاشعار میں نام درج نہیں). وطن کے بارے میں سب کا اتفاق ھے کہ وہ سیستان

---

(۱) خلاصة الأشعار ورق : ۳۳٤ الف

کا باشندہ تھا. اسی بنا پر اس کی نسبت سجزی[1] اور سیستانی ملتی ھے «عرفات» اور «مجمع الفصحا» میں اس کو ترکوئی، اور سجزی دونوں لکھا ھے.

«حکیم بدیع الزمان الترکوئی السجزی، مولد و منشاء وی سجستان و ترکو حصاریست که آنرا ترقو هم گویند».

اس سے زیادہ واضح بیان «مجمع الفصحا» کا ھے:

«هو حکیم بدیع الزمان الترکوئی السجزی، مولد و منشاء وی ترکو و آن حصاریست از سیستان. اینکه بعضی او را تبریزی دانسته همانا سهو کرده»

ان دونوں بیانوں سے صاف طور پر معلوم ھوتا ھے کہ «ترکو» کوئی مقام سیستان میں تھا جہاں بدیعی کی پیدائش اور نشو و نما ھوئی تھی. مگر «لباب الالباب» میں محض اس قدر ھے:

«بدیع ترکو که ترکان ضمیر او دلبران خوب روی و بزرگان طبع او خوب چهرگان گشاده مو اند»

اس سے قیاس کیا جاسکتا ھے کہ ترکو لقب یا خاندانی نسبت رھی ھوگی، جس کا کچھ نہ کچھ تعلق ترک سے ھے. اسی سے یہ بھی اندازہ ھوتا ھے کہ «ترکو» میں حرف اول مفتوح نہیں مضموم ھوگا. «لباب الالباب» میں عنوان یہ آیا ھے:

«الاجل بدیع الدین ترکو السجزی»

وطنی نسبت «السجزی» پر «ال» کا اضافہ ھے اس سے بآسانی قیاس ھوسکتا ھے کہ اگر «ترکو» بھی اسی طرح کی کوئی نسبت ھوتی تو اس پھر بھی «ال» آتا جیسا کہ «عرفات» اور «مجمع الفصحا» میں الترکوئی کی شکل میں موجود ھے. اس بنا پر قرین قیاس یہی ھے کہ عوفی کے نزدیک «ترکو» غالباً نام یا عرف یا خاندانی نسبت ھوگی، وطن سے اس کا تعلق نہیں.

---

(۱) طبع لائیڈن میں سنجری غلط ھے.
(۲) عرفات ورق: ۱۳۰
(۳) ایضاً ص ۴۳۰

«خلاصة الاشعار» کے زائد منظومات کا ذکر ہم کرچکے ہیں۔ ان تین زاید قصاید میں پہلا قصیدہ مکران کے سلطان تاج الدین ابو المکارم کی مدح میں ہے۔ اس سلسلے میں چند ابیات قابل غور ہیں[1]:

صبح دم از خواب هستی چون در آمد آن پری
آن جهان جان فزای و آن کمال دلبری
زر چنان قدری ندارد اینقدر باشد از آن
کز جهان بر داشت جود شاه رسم چاکری
داور دوران که دور عدل او گر خواستی
بر گرفتی از میان آخشیجان داوری
ظل حق شه تاج دین آن کز کمال عزو قدر
آسمانش کرد تختی آفتابش افسری
بو المکارم آنکه بر ذاتش کرامات کرام
ختم شد جاوید چون بر مصطفیٰ پیغمبری
آنکه بر فرق وجودش فرخش تاجی نهاد
لطف حق از عدل فاروقی و علم حیدری
در جهان دائره شکل از ملوک کل جهان
اختیار آمد چنان کز شکلها شکل کری
پیش یاجوج حوادث در دیار مملکت
حزم خضر الهام او سدّی بود اسکندری
ای شهنشاهی که اندر چار دیوار جهان
هفت کشور صیت تست ارچه تو در یک کشوری
خطهٔ مکران چه باشد ز آنکه هم نازل بود
در ادای همت تو ملک سلطان سنجری

(۱) خلاصة الاشعار ورق: ۳۳٤ الف — ۳۳٥ الف اس قصیدے کے دو شعر «عرفات» میں بھی منقول ہیں۔

بود عالم بحر و ذات شاه خسرو چون صدف
گوهری آمد وجودت آن صدف را گوهری
خسروا من بنده را در عرصهٔ دهر او فتاد
مهرهٔ دولت ز زخم حادثه در ششدری
قرب شش سالست بیش و کم که ناگه می زند
زهرهٔ طبعم نوا از مدحتت بی مزهری
نیست بر حال طبیعی شعرم و آگه شوی
از مزاج حال من چون نبض نظمم بنگری
نقد عقد این جواهر را بعالم بعد تو
نیست بالله بهتر از مداح خاصت جوهری
زبدهٔ آل رسول الله سراج دین که هست
درّ دریای طهارت شمع جمع مهتری

ان اشعار سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں :

۱—قصیدہ تاج الدین ابو المکارم کے لیے لکھا گیا تھا.
۲—تاج الدین مکران کا سلطان تھا.
۳—اس کے باپ کا نام شاہ خسرو تھا.
٤—تاج الدین نے کسی فتنہ کو جس کو یاحوج حوادث کہا گیا ہے، فرو کیا تھا.
۵—بدیعی چھ سال تک تاج الدین کی مدح سرائی کرتارہا ہے.
٦—سراج الدین بھی اسی مکرانی سلطان کا مداح خاص تھا.
۷—سراج الدین بھی سلطان کی طرح شعروشاعری کا قدردان تھا.
۸—سراج الدین سید تھا.

ان میں سے اکثر امور کی توثیق «دیوان سراجی» سے بخوبی ہوجاتی ہے. تاج الدین مکرانی کا نام دوبار « طبقات ناصری » میں آیا ہے. ایک بار غیاث الدین[1] محمد بن سام (۵۵٦—۵۹۹ ھ) کے ملوک کے ضمن میں، اور

(۱) طبقات (طبع سوسائٹی) ص ۸۲

دوسری بار معزالدین محمد بن سام (۵۹۶—۶۰۲ ھ) کے ملوک کے[1] سلسلے میں. اس سے واضح ہے کہ تاج الدین تخت مکران پر ۵۹۶ ھ سے قبل متمکن ہوچکا تھا. دیوان سراجی سے تاج الدین ابوالمکارم سے متعلق چند تاریخیں معلوم ہوسکتی ہیں. ایک تاریخ ۶۰۴ یا ۶۰۵ ھجری[2] اس قصیدہ کی ہوگی جو تاج الدین ابوالمکارم کی مدح میں اس وقت لکھا گیا جب عید نوروز رمضان میں واقع ہوئی. تاج الدین کے بھائی نصرۃ الدین ابو الخطاب جو اول الذکر کے ساتھ شریک سلطنت تھا، اس کی مدح میں ایک قصیدہ[3] ۶۰۶ ھجری میں ملتا ہے. ان امور سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تاج الدین مکرانی کا زمانہ اواخر چھٹی صدی سے شروع ہوکر اوائل ساتویں صدی تک یقیناً رہا ہوگا.

تاج الدین کے باپ کا نام خسرو تھا. چنانچہ «دیوان سراجی» میں یہ نام تاج الدین اور اس کے بھائی نصرۃ الدین کے نام کے ساتھ اکثر اضافت ابنی کے ساتھ اور کبھی کبھی پور، پسر، ابن کے اضافہ سے آیا ہے. دیوان مذکور میں دو جگہ تاج الدین کے باپ کے ساتھ اس کے دادا حسن (ایک نسخہ میں حسین) کا نام بھی اس طرح درج ہے[4]:

شاہ حسین خلقی و تا بسرای مملکت
دولت خسرو و حسن ماند بر تو جاودان

* *

شہریار[5] دھر پور خسرو بن الحسن
بو المکارم آنکہ ہست اندر کرم فخر کرام

فتنۂ یاجوج کے فرو کرنے کا ذکر «دیوان سراجی» میں بھی آیا ہے. اور اس سے مراد فتنہ غز ہے چنانچہ سراجی نے ایک قصیدے میں جو تاج الدین کے بھائی نصرۃ الدین کی مدح میں لکھا گیا ہے، اس طرح کے اشعار[5]

---

(۱) طبقات ۱۲۵ (۲) قصیدہ نمبر ۸۳
(۳) قصیدہ نمبر ۲۵ (٤) منظومہ نمبر ۷۸ و ۸۶
(۵) دیوان سراجی (نسخۂ تہران) ورق ۶۱—۶۲

پیش کیے ہیں:

بملک و دین در افتادی ز یاجوج فنا فتنه
اگر نه سد شمشیرت پناه ملک و دینستی
به پیش لشکرت شاها حصار سنگ پست آمد
بشکل قلعهٔ گردون اگر حصن حصینستی
مبارکباد فتح سنگ و غز مقهور پیش تو
دعای بیگمانست این گر آمیننش یقینستی

اسی فتح کے موقع پر ایک قصیدہ میں تاج الدین ابوالمکارم کی بھی ستائش ملتی ہے۔ اس کے چند شعر ملاحظہ ہوں[1]:

به پیش لشکر تو سنگ پست آمد چو حرف جر
سپاهی چون سپاه تو چنین جرار کی باشد
حصار سنگ را قومی همی کردند حصاری
حصار عنکبوتی را مگس حصار کی باشد
مبارکباد فتح سنگ و غز مقهور پیش تو
که قهر لشکر غز را چو تو قهار کی باشد

تاج الدین کے ایک مدحیہ قصیدہ میں بھی سراجی نے «یاجوج ظلم» کا فقرہ غالباً «غز» ھی کے لیے استعمال کیا ہے:

آن خداوندی خضر دانش که بر یاجوج ظلم
عدل او سدیست محکم دست او اسکندری

اسی قصیدے کی زمین میں بدیع الدین ترکو کا بھی قصیدہ واقع ہوا ہے۔ بدیعی نے جیسا کہا ہے واقعی سراجی، تاج الدین ابو المکارم کا مداح خاص تھا۔ «دیوان سراجی» میں ۲۱ منظومات صرف اسی سلطان کی مدح میں ہیں۔

---

(۱) دیوان سراجی ورق: ۵۸—۶۰

سراجی سید تھا اور اس کو اس کا بخوبی احساس تھا چنانچہ کہتا ہے[۱]:

داند جہاں کہ نسبت ذاتم پیمبری است
نو باوۂ وجود من از باغ حیدری است

اسی سلسلے کے چند شعر اور ملاحظہ فرمائیے:

خداوندا سراجی آن کہ دارد ز نسل مرتضی اصل طهارت[۲]

* *

بندۂ داعی سراجی سیدی از خاندان
با نصیبی وافراست اندر هنر من کل باب[۳]

* *

زخاندان بنوت یکی ضعیف منم نرفته آب رخم از برای نان جهان[٤]

ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ بدیعی کی بحر و قافیہ میں سراجی کا بھی ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یہ ہے[۵]:

گشت طالع ز آسمان ملک و ملت اختری
شد پدید از لجۂ دریای دولت گوهری

سراجی کا یہ قصیدہ تاج الدین کے بیٹے سلطان شاہ کے لڑکے کے پیدائش کے موقع پر لکھا گیا تھا جیسا کہ ان ابیات سے ظاہر ہے:

زین پسر کز صلب سلطان شاہ آمد در وجود
تخت شاهی دید و تاج شهر یاری سنجری

باد این شهزاده سلطان شاہ تاج الدین کہ هست
چون پدر تاج شهان و آفتابش افسری

بدیعی کی مقابل نظم تاج الدین کی مدح میں ہے اس بنا پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ شاید وہ سراجی کی نظم سے مقدم ہو لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگرچہ سراجی کی نظم تاج الدین کے پوتے کے پیدائش کے موقع پر لکھی گئی تھی لیکن تاج الدین اس وقت زندہ تھا جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے۔

---

(۱) دیوان سراجی قصیدہ : ۲۲ (۲) ایضاً قصیدہ : ۱۸
(۳) ایضاً قصیدہ : ۲۰ (٤) ایضاً قصیدہ : ۲۱
(۵) ایضاً قصیدہ : ۲۷

شاه سلطان شه ز شه و ابن پسر ازوی چنان
وهم چو زال آید ز سام همچو طوس از نوذری
خسرو ایام تاج الدین که سلطان سپهر
هست با آن مرتبه در پیش تختش چاکری

لیکن ایسا معلوم هوتا هے که سراجی نے یه قصیده کسی اور جگه سے جبکه وه دربار سے دور تها لکهکر بهیجا تها جیسا که ان اشعار سے ظاهر هوتا هے:

مصطفیٰ خلق و علی تمکینی و من سالها
بوده اندر خدمتت هم بوذری هم قنبری
نه چو تو ممدوح مادح پروری دیدست چرخ
نه چو من دیدست مداح مدایح پروری
لیک دورم دارد از درگاه تو چرخ فلک
آں چنان بی رحمتی نا مهربانی کافری
ورنه اکنوں بودمی در خدمت درگاه تو
چوں دگر ابنای جنس خویش بیشک مهتری

بدیعی کے زیر نظر قصیدے کی چند ابیات سراجی سے بهت مشابه هیں:

بدیعی:	سراجی:
با[1] تو زیر گنبد فیروزه گون هرگز نکرد هیچ موجودی زبردستی مگر انگشتری	نکرد با تو زبردستی اندریں عالم بزیر گنبد فیروزه گون مگر که نگین (قصیده ۲۳)

هست از ذات تو مشتق اسم جود و زان کند
دست و طبعش صرف افعال کرم را مصدری
شاه بن شه ابن شه فرزنده سلطان شاه کو
آنکه آمد صرف افعال کرم را مصدری

(۱) یه بیت مع اس بیت کے:
موی بشکافد به تیر از دقت رای و نظر گر عدوی او مثل موئی شود از لاغری
عرفات ورق ۱۳۱ پر درج هے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ سراجی نے تاج الدین کے بھائی نصرۃ الدین کے دربار سے متعلق ایک شخص بدیع الدین کا ذکر اس طرح کیا ہے[1]:

بدیع الدین مقری از رہ قول همه داودی الحان می نماید

لیکن یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ بدیع الدین مقریٔ اور بدیع الدین ترکو ایک ہیں یا دو علحدہ شخصیتیں.

بدیعی کا دوسرا قصیدہ ایک ایرانی بادشاہ کے لیے ہے جسکا نام عمادالدین تکین خاقان بتایا گیا ہے. بظاہر وہ ماوراء النہر یا ترکستان کا سلطان معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی شخصیت کا باقاعدہ تعین نہیں ہوسکا ہے پھر بھی حسب ذیل اشعار قابل توجہ ہیں[2]:

که دارد چون تو در عالم ز خوبان جهاں ای جان؟
دل از خارا خط از مینا رخ از دیبا لب از مرجان
مجوی آزار من جانا که در راه هوای تو
منم بیدل ، منم مسکین ، منم عاجز ، منم حیران
همی نازی تو از خوبی همی نالم من از زاری
همی جوئی تو از دولت همی خوانم من از یزدان
تو اقبال جمال خود من از بهر صلاح دین
وجود شاه دین پرور بقاء خسرو ایران
خداوند خداوندان و خورشید جهانداران
فلک قدرت عمادالدین ملک سیما تکین خاقان
شهنشاهی که دانم از برای بزم او خیزد
زر از خاک و دُر از آب وگل ازخار وگهر از کان
بدو روشن بدو عالی بدو خرم بدو زنده
دماغ دین سر دولت دل سنت تن ایمان

---

(۱) دیوان سراجی ورق: ٦٧—٦٨

(۲) خلاصة الاشعار (نسخهٔ کتب خانهٔ خدا بخش بانکی پور) ورق: ۳۳۵

بروی و رای و عزم و حزم یارش نیست در گیتی
بعلم و حلم و خشم و عفو جفتش نیست در گیہان
خداوندا تو در جندی و از بیم حسام تو
نجنبد بچۀ گہوارہ در اقصاء ترکستان
خجستہ ماہ نیسان است و خرم جشن فروردین
بگرید ہر زمان ابر و بخندد ہر زمان بستان

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں :

۱—پورا قصیدہ صنعت ترصیع و تقسیم و لف و نشر مرتب کا عمدہ نمونہ ھے اور اس اعتبار سے یہ قصیدہ سراجی کے مقابل قصیدہ «چار درچار» کے مشابہ ھے جو اس طرح شروع ہوتا ھے[1] :

عقیق و نرگس دلبر جمال و قامت جانان
بمعنی چار در چار اند من پیدا کنم آسان
یکی نوش است در شکر دوم زہر است در عبہر
سوم ماہ است در جوزا چہارم سرو در بستان

۲—آخر سے پہلی بیت میں لفظ « جندی » سے ماوراءالنہر کے شہر جند کی طرف اشارہ ہوسکتا ھے اور اس طرح ممدوح کا تعلق اس حصہ سے بخوبی قیاس کیا جاسکتا ھے۔

بدیعی کا تیسرا قصیدہ اہم ھے یہ ایک بادشاہ کی مدح میں ھے جو یمین الدولۃ والدین بہرام شاہ کے نام سے یاد کیا گیا ھے :

دارای جہان دار یمین دول و دین   کز دولت او یافت جہان رتبت و رونق
بہرام شہ عادل و غازی کہ بحق اوست   بر ملک زمانہ ملک و مالک مطلق

یمین الدولہ بہرام شاہ مذکور خانوادۂ نیمروزیان و سجستانیان کا چھٹا بادشاہ تھا جس کا ذکر منہاج سراج نے « طبقات ناصری » میں واضح طور پر کیا ھے۔ منہاج سراج کا بیان اس لحاظ سے بہت اہم ھے کہ اس نے

(۱) دیوان سراجی قصیدہ : ۷۶

۶۱۳ ہجری میں یمین الدولہ کے دربار میں حاضری دی تھی اور وہ سات ماہ تک اس کے دربار میں قیام پذیر رہا تھا۔ اس کے بیان کے بعض ضروری حصے یہ ہیں[1]:

السادس الملک الغازی یمین الدولہ والدین بہرام شاہ حرب

ضابط اور قاہر بادشاہ تھا۔ سزا بھی سخت دیتا مگر عدل کی راہ سے تجاوز نہ کرتا تھا۔ علما و غربا کی تعظیم و تکریم میں اپنے اسلاف کے طریقے پر عمل کرتا تھا۔ اپنے باپ ملک تاج الدین حرب کے زمانے ھی میں معروف ھوگیا تھا۔ اور جوانمردی، تیزی، زیرکی اور بہادری کے اعتبار سے مشہور زمانہ تھا۔ اور ایک مدت تک نیم روز پر اپنے باپ کے زمانے میں حکمرانی کرتا رہا۔ جب اس کا باپ ملک تاج الدین فوت ھوا تو وہ تخت نشین ھوا . . . راقم (منہاج) ۶۱۳ ہجری میں شہر نسبت سے سیستان کی طرف متوجہ ھوا . . . اور کریم بادشاہ کے دربار میں مشرف ھوا۔ بادشاہ ہر مرتبہ خلعت و تشریف بھیجتا رہا۔ اور جب تک وہاں رہا ہر ماہ بہت سا سامان از قسم سونا اور غلہ بادشاہ کی طرف سے آتا رہا اور اس طرح اس عالی حوصلہ بادشاہ نے راقم کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ سات ماہ بعد راقم خراسان کی طرف متوجہ ھوا۔ ملک یمین الدین بہرام شاہ نظم و ضبط زیرکی و شجاعت میں بے مثل تھا۔ اس نے دوبار ملاحدۂ قہستان سے جنگ کی اور اس میں نمایاں کارنامے انجام دیے۔ امام شریف الدین احمد فراھی نے جو اس زمانے کا ملک الشعرا تھا یہ قطعہ ان فتوح کے موقع پر لکھا:

ھمایون و فرخندہ براھل گیتی مبارک رخ و شاہ فرخ نژاد است

اس طرح ایک مدت تک اس نے حکومت کی اسی درمیان منگول کے حملے نے خراسان کو برباد کردیا اور اسلامی ممالک تہ و بالا ھوگیے۔ ایک قلعہ ھے جس کو قلعہ شہنشاھی کہتے ھیں یمین الدولہ کے بھتیجے اور

---

(۱) منہاج سراج: طبقات ناصری (طبع کابل) ص ۲۸۱—۲۸۲

ناصر الدین عثمان کے بیٹے نے اس قلعه کو ملاحدۂ قہستان کے ہاتھ فروخت کردیا تھا اور قلعه ان ملاحده کے تصرف میں تھا۔ یمین الدوله بہرام شاہ نے ملاحده کے پاس قاصد بھیجا اور قلعۂ شہنشاہی کی واپسی کا مطالبه کیا۔ اور کہلایا اگر اس معامله میں تاخیر ہوگی تو جلد لشکر اس طرف روانه ہوجائیں گے۔ اسی سبب سے قہستان کی طرف سے فدائی ان کے قتل کے لیے نامزد ہوئے۔ ٦١٨ ھجری میں جمعه کے دن جس وقت بہرام شاہ نماز جمعه کے لیے جارہا تھا بازار کے درمیان چار فدائی اس پر ٹوٹ پڑے اور اس کا کام تمام کردیا»۔

بہرام شاہ کی مدح میں بدیعی کے قصیدے سے یه قیاس کیا جاسکتا ہے که اول الذکر دوران حکومت میں شاعر اپنے وطن سیستان میں رہا ہوگا۔

بدیعی کا یه قصیده مشکل قوافی کا حامل ہے۔ سراجی نے بھی دو[1] قصیدے انہیں قوافی میں لکھے تھے مگر ان کی بحریں مختلف ہیں۔ ممکن ہے بدیعی کے پیش نظر سراجی کے قصیدے رہے ہوں، اس لیے که دونوں کے یہاں حسب ذیل بیت بہت مشابه ہیں:

بدیعی:	سراجی[2]:
رغبت بطرب لایق حالست در این وقت	بزرگوا را عید خجسته روی نمود
با زخمه و آزار دلآویز تو الیق	طرب که لایق حالست روز عید الیق
ترکان امید از کف طغرل شه جودت	روا مدار که ترکان رنج و فاقه مرا
هستند غنی گشته بالتون و به یرمق	کنند چهره چو التون و اشک چو یرمق

(۱) پہلا قصیده حمد میں ہے اور یوں شروع ہوتا ہے:

متنا ی که با طراف قلزم ازرق بحکم اوست روان جرم آتشین زورق
(منظومه نمبر ۱)

دوسرا قصیده یوں شروع ہوتا ہے:

هلال عید پدید آمد از کران شفق چنانکه پهلوی بطیخ درمیان طبق
(منظومه نمبر ٦٨)

(۲) یه دونوں بیت دوسرے قصیدے کے ہیں۔

بدیعی کے قصیدے کے چند اشعار ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

صبح آمد و بگشود ز مشرق در مغلق
دیوار جہان رخنه زد این سقف معلق
بر سفره اکسون سحر گنبد اطلس
بر داشت ز روی طبق چرخ مطبق
بر تخت افق عالم پیروزه قبارا
گردون کمرکش کلهی داشت مغرق
خیل شه روم از طرف هند رسیدند
افروخته حراقه و افراخته بیرق
زاد از دل شب صبح سبکروح جهانگیر
چون معنی بکر سره از خاطر احمق
تا شیشهٔ افلاک بسنگ سیهٔ شب
بشکست و ازو گشت روان راح مروق
چون ظلمت باطل‌دل شب پنبه شد از صبح
حلاج صفت مهر ندا کرد اناالحق
ای لب شکر پسته دهان بهر صبوحی
بر زن به رگ چنگ سرانگشت چو فندق
دریافتهٔ ای بت چین وقت نگه‌دار
چون یافت جهان رونق بستان خورنق
چون سوز بهار است چنان ساز که گیرد
عناب تو در صوت شکر ریر ز فستق
آن پیر کهن سال جوان طبع که دیدست
هم عزت و هم خانه و هم خواری راوق
بی زلف مشوش شدهٔ یار درین فصل
آرام نگیرد دل عشاق مشوق

آراست عروسان طوی ساق چمن را
نو روز به پیرایۂ تو ساعد مرفق
شد حلۂ کحلی بنفشه ز نما نو
شد شقۂ وردی شقایق ز صباشق
بوی سمن از خلق خداوند خبرداد
اندوده بدانست باخور مسحق
دارای جهاندار یمین و دل و دین
کز دولت او یافت جهان رتبت و رونق
در دعوی فرماندهی و ملک ستانی
از جملۂ شاهان جهان اوست مصدق
تایید ازل بوده باقبال تو همراه
امداد ابد گشته بابقامی تو ملصق
بحر از کف راد تو فروشد بخود از رشک
آری بشکتست اگر هست معمق معمق
بر خوان جهان مایدۂ رزق نیارد
بی سعی تو این کاس سیه کاسۂ ارزق
درگاه ترا چاکر ثابت قدم آمد
دایم فلک ثابته رالسبت مطبق
بنده ز پی شعر عروسان مدیحت
آورد لآلی سخنهای مسبق
بر عرصۂ این لعب شها مانده پیاده
فرزین معانی سخنهای فرزدق
سعدان فلک با تو مه و سال موافق
از بحت موفا و ز اقبال موفق

«مجمع الفصحا»[1] میں بدیعی ترکو کے ذیل میں ایک قصیدے کی

(۱) مجمع الفصحا : ۴۳۱

چند ابیات مندرج هیں . یه ایک طویل قسمیه قصیده هے جو ۷۰ ابیات پر مشتمل هے اور « خلاصة الاشعار»[1] اور «مونس الاحرار»[2] میں بدیع سیفی کے ذیل میں درج هے . اگرچه « خلاصة الاشعار » کا یه مخصوص حصه اور « مونس الاحرار » کاملاً محض ایک بیاض هے ، تاهم « عرفات عاشقین » میں اس قصیدے کا عدم شمول « مجمع الفصحا » کے انتساب کو مشکوک اور کمزور کردیتا هے . اس بنا پر اس قصیدے کی ملکیت کا مسئله خاطرخواه حل نهیں هوا . لیکن اس کے ساتھ یه حقیقت هے که بدیعی کے اور قصیدوں کی طرح قصیدهٔ زیر نظر کی ابتدائی تین بیتیں حسب معمول سراجی کی ان ابیات سے بهت مشابه هیں[3] :

چو مشتری بکمان و چون ماه در سرطان
در آمد از درم آن آفتاب ماه جبین
چه گفت گفت که ای چون زمانه بد پیوند
چه راند راند که ای چون ستاره دور نشین

سراجی کی یه نظم دهلی میں ٦٢٦ میں هجری کے بعد لکھی گئی اس بنا پر قرین قیاس یهی هے که اگر یه نظم بدیعی کی هے تو یه سراجی سے متقدم هے .

زیر بحث قصیدے کے چند شعر ملاحظه فرمائیے :

در آمد از درم آن آفتاب ترکستان
چو سرو برسر سروش هزار لالهستان
دو چهره تابان تابان چون مشتری در قوس
دو لعل خندان خندان چو زهره در میدان

---

(۱) خلاصة الاشعار : ۲۷۸ - ۲۷۸

(۲) مونس الاحرار قلمی : ۲۲۰ ـ ۲۲٤ .

(۳) سراجی کا قصیده شرف الملک مسعود اشعری کی مدح میں هے (قصیده نمبر ۲۳) .

چه راند راند که ای چون زمانه بد پیوند
چه گفت گفت که ای چون سپهر بد پیمان

نه مردمی را در طبع کافر تو اثر
نه دوستی را در فعل کجرو تو نشان

مرا سبک شد این دل ز گرمی غم تو
تو با بتان سبک روح در شراب گران

جواب دادم که برسرم رئیس چو عقل
خطاب کردم که در تنم عزیز چوجان

نهاده عشق تو اندر درون من آتش
گشاده مهر تو از دیدگان من طوفان

چو باتو باشم، باشم چو جام در مجلس
چو بی تو مانم، مانم چوگوی در میدان

بدان خدای که گوهر نگارد اندر بحر
بدان خدای که یاقوت بندد اندر کان

که گر ز طلعت میمون تو جدا باشم
نه پای از سر دانم نه وصل از هجران

وگر تو هرگز برمن ذلیل بودستی   ذلیل بادم در چشم صدر بدر زمان
کریم عالی اکفی الکفات نجم الدین   صلاح ملت یزدان و عارض سلطان
بهاء دولت عالی علی بن مسعود   که آفریدش از سعد و از علو یزدان
هزار بار بخدمت رسیده ام لیکن   سعادتست خداوند را ازان درمان
اشارتی کن تابار من بدارد نیک   وگرنه باری انصاف او ر من بستان

اس ضمن میں حسب ذیل آمور قابل توجه هیں:

یه صدر ممکن هے که اپنے همنام کا مترادف هو جو سلطان تاج الدین ابوالمکارم سے متعلق تها اور جس کی تعریف سراجی نے ایک قصیدے میں کی هے جس کے چند شعر یه هیں[1]:

ماه رویی که لبش گونهٔ مرجان دارد   دل من برد کنون قصد سوی جان دارد

(۱) دیوان سراجی قصیده: ۱۰۱

لب نوشین تو چون خاک کف پای عمید | دُرِّ جان بخش تر از چشمهٔ حیوان دار
صدر عالی سر احرار جهاں نجم الدین | آں که برچرخ شرف رفعت کیوان دارد
تاج احرار و سرافراز عمید آن که بجود | بر عمیدان جهاں فخر فراوان دارد
مکرما مادح جاه تو سراجی است که او | شرف از بندگی خسرو مکران دارد
خسرو بحر عطا شاه جهاں تاج الدیں | آن که در زیرنگین ملک سلیمان دارد

لیکن اس سلسلے میں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ سراجی نے اس صدر کا نام فقط نجم الدین لکھا ہے اور بدیعی نے نجم الدین علی ابن مسعود، اس بنا پر دونوں کی شخصیت ایک ہونے کے سلسلے میں کوئی بات قطعی طور پر نہیں کہی جاسکتی.

بدیعی کا ایک مختصر قطعہ جو دو بیت پر مشتمل ہے، کسی شخص محمد بن محمود کی وفات پر کہا گیا تھا. قطعہ کی دونوں بیتیں «مجمع الفصحا» میں اس طرح درج ہیں[1]:

نجم گردون محمد محمود | زیر ابر اجل جمال نهفت
اوچوجان بود و جان نمیرد، و من | زنده را مرثیت ندانم گفت

ایک قصیدے کی تین ابیات «عرفات»[2] اور «مجمع الفصحا»[3] میں درج ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوسکا کہ ممدوح کون تھا اور کن حالات میں یہ قصیدہ نظم ہوا تھا. ابیات مذکورہ یہ ہیں:

مهر در جانت در آمد چون حلاوت در شکر
کینه از طبعت برون شد همچو موم از انگبین
بر بساط ملک او نه فقر ماند نه فقیر
و ز نشاط طبع او نه حزن ماند نه حزین
چتر فرمانش کند در گردن ایام طوق
رایض حکمش نهد بر کرهٔ افلاک زین

---

(۱) مجمع الفصحا : ۴۳۰ (۲) عرفات ورق ۱۳۱
(۳) مجمع الفصحا : ۴۳۰

بدیعی کے نام «عرفات عاشقین»[1] میں دو مزید قصیدوں کے چند اشعار منقول ھیں جو «مجمع الفصحا» سے خارج ھیں. ان میں سے ایک نظم کی تشبیب کے چار شعر مندرج ھیں:

یوسف صبح چو از چهره برانداخت نقاب
شد ز حسن نظرش مصر جهان خیر مآب
ترک روز از طرف هند برآمد بدرنگ
زنگی شب بسوی روم روان شد بشتاب
از کله گوشهٔ خور شقهٔ قاقم پوشید
چرخ اطلس که ز شب داشت نقاب سنجاب
سر مهر ز کین بر زده شب زو تیغ (!)
تیغ کهسار ازان تیغ ز زر ساخت قراب

دوسری نظم کے تین شعر مندرج ھیں. یه نظم کسی صدر کے لیے لکھی گئی تھی جس کی شخصیت پر کچھ روشنی نہیں ڈالی جاسکتی:

صدرا بدان خدای که هرگز نیافته است
در بارگاه عزت بیچونش یار چشم
در قدرتش ممالک سلطان عقل را
صاحب برید گوش شد و پرده دار چشم
کاندم که بی لقای تو باشم بنزد عقل
باشد قوای باصره بیقدر و خوار چشم

بدیعی نے رباعیاں بھی لکھی تھیں چنانچه اس کی رباعیات کے نو نمونے «لباب الالباب[2]» اور «عرفات عاشقین[3]» میں درج ھیں. پہلی رباعی کسی شخص کے گھوڑے سے گرنے کے موقع پر نظم ھوئی تھی.

آن اسپ ترا عظیم شیرین انداخت انصاف بده کمر در تحسین انداخت
در رهگذر تو پیر کفتاری بود اسبت چو بدان رسید سرگین انداخت

---

(۱) عرفات ورق : ۱۳۱ (۲) لباب : ۴۹۱—۴۹۲
(۳) عرفات ورق : ۱۳۱

آخری دو رباعیاں یہ ہیں :

گل را چو دم باد صبا خار نهاد   از پوست برون آمد و بر خاک افتاد
بلبل چو بدید گفتش ای حور نژاد   بد کردی تو که تکیه کردی برباد

رمح تو شها دست دراز ظفر است   شمشیر تو آینهٔ راز ظفر است
گرخصم تو سیمرغ شود هم نجهد   از زاغ کمان تو که باز ظفر است

[١/٦/١٩٦٥م]

تصحیحات :

ص ٧٩ س ٦ : « باخور » کے بجاے « بکافور » پڑھیے .
" ١٤ : آری بشگفتست اگر هست معمق .
" ١٦ : «ارزق» کے بجاے « ازرق » پڑھیے .
" ١٧ : « لسبت » کے بجاے « نسبت » پڑھیے .

* * *

بلگرام

محمد فضل الرحمن ندوی*

ہندستان کے قصبات ہمیشہ سے علوم و فنون کے گہوارے رہے ہیں۔ خصوصاً مشرقی ہند کے قصبات اپنے وسائل و ذرائع کے لحاظ سے ہمیشہ اس قابل رہے کہ علم و دانش کے سوتے یہاں سے پھوٹیں۔ ان قصبات میں چند گھرانے ایسے ضرور ہوتے جہاں کوئی نہ کوئی استاذ اپنی گوناں گوں حیثیت میں تشنگان علم و ہنر کو بہرہ ور کرتا۔ ازمنۂ وسطیٰ کی علمی اور تدریسی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ یہی گھرانے ہمارے ملک کی اکثر ہستیوں کا مادر درسگاہ رہے[1] اور انھیں گہوارہ ہائے علم و فضل میں پل کر جوان ہوئے یہیں سے ان کی جسمانی، علمی اور روحانی صلاحیتیں ابھر کر ملک و قوم کے سامنے آئیں۔ انھوں نے ہندستان کا نام اونچا کرنے کے لیے خود اس ملک میں اور اس سے باہر جاکر علم و عرفان کی شمعیں روشن کیں تاکہ چراغ سے چراغ جلے اور نزدیک و دور کو اپنی ضیا پاشیوں سے منور کرے۔ اس حیثیت سے پورے ہندستان میں اودھ، الہ آباد اور عظیم آباد کا علاقہ نہایت درجہ ممتاز مانا جاتا ہے جہاں کے مردم خیز قصبات نے اپنی

(*) ڈاکٹر محمد فضل الرحمن ندوی، سینیر فیلو، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

---

(۱) سبحة المرجان: ۵۳۰ «بمبئی ۱۳۰۳ھ» میں آزاد بلگرامی نے ملا محمود جونپوری کے حالات میں لفظ «پورب» کی جو تشریح کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ علاقہ تین صوبوں — اودھ، الہ آباد اور عظیم آباد پر مشتمل تھا۔ اس کے قصبات اپنی گوناں گوں حیثیتوں میں شہر کے مد مقابل تھے۔ آج بھی پورب کے قصبات تہذیبی ثقافتی اور علمی لحاظ سے اہم ہیں۔

خاک کیمیا اثر سے اس درجہ کے علما و فضلا پیدا کیے جن پر سارا ہندستان فخر سے سر اونچا کرتا ہے۔ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ دارالسلطنت دہلی میں مرکزیت کی وجہ سے علما و فضلا کا ہمیشہ اجتماع رہتا تھا، چنانچہ ایک جگہ انہوں نے شعراء کے تذکرے میں اپنے دعوی کے ثبوت میں اس عہد کے چند ممتاز شعرا کا نام بھی گنایا ہے، لکھا ہے:[1]

«اما در عہد قدیم این طایفہ بیشتر دریائے تخت سلاطین بودہ اند و در اطراف و اکناف کمتر تواں یافت، مثل ابوالفرج رونی و امیر خسرو و امیر حسن و شیخ جمالی کہ ہر سہ از شہر دہلی برخاستہ»

حقیقت یہی ہے کہ اسی بہار و خزاں کی پروردہ دلی کی گود میں ایسے علما و فضلا نے پرورش پائی کہ جنھیں دنیاے علم و دانش اپنا سرتاج سمجھتی ہے۔ شیخ حمیدالدین دہلوی اسی خاک پاک سے اٹھے۔ شمس الدین یحیٰ اودھی کا بھی تعلق بالآخر سلطان المشائخ نظام الدین دہلوی سے ہوگیا تھا۔ نصیر الدین محمود اودھی چراغ دہلی ثابت ہوئے۔ قاضی عبدالمقتدر نے تشنگان علم کے لیے سلسبیل علوم بہایا اور انہیں سیراب کیا پھر اپنی ابدی خواب گاہ اسی سر زمین کو بنایا۔ معین الدین عمرانی دہلوی معاصر سلطان محمد بن تغلق نے علوم و فنون کا دریا بہایا اور علمی پیاس بجھانے والوں نے دل کھول کر سیرابی حاصل کی۔ خواجگی دہلوی اور احمد تھانیسری کی جلوہ ریزیوں سے دلی جگمگا اٹھی تھی اور چراغ دہلوی کے انوار و تجلیات سے یہ روشن چراغ روشن تر ہورہا تھا۔ وہ تیموریوں کی وجہ سے ہجرت کرکے کالپی پہنچے اور بقیہ عمر درس و تدریس میں صرف کی اور یہیں آسودۂ خاک ہوے۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی دلی کی گل زمین کے گل صد برگ تھے۔ ہجرت کرکے پورب میں جونپور پہنچے اور سلطان ابراہیم شرقی کی علم نوازی نے ان کی قدرو منزلت میں کوئی کمی نہ کی اور «ملک العلماء» کے خطاب سے روشناس کرایا۔ بعد کے دور میں شیخ

(۱) غلام علی آزاد بلگرامی : سرو آزاد: ۲٤٤

عبدالحق اور ان کے بیٹے شیخ نورالحق جیسے جلیل القدر محدثین نے حدیث کے فن کو رواج عام بخشا اور نزدیک و دور سے شمع آثار نبوی کے پروانے جوق در جوق آئے اور انھوں نے اطراف ملک میں پھیل کر چراغ سے چراغ روشن کیے؛ آج بھی اس کے آثار جگہ جگہ آپ کو ملیں گے.

بعد کے دور میں دارالسلطنت کی یہ خصوصیت قائم نہیں رھی. بلکہ قصباتی زندگی کی اھمیت روز بروز بڑھتی ھی گئی اور اھل علم و دانش ملک کے اطراف و جوانب میں پھیل گئے. بالخصوص تیموری حملہ کے بعد (۸۰۳ھ/۱۳۹۹م) جب دلی کا شیرازہ بکھرتا ہوا نظر آیا تو ملک میں طوائف الملوکی نے سر اُٹھایا اور مختلف امرا نے اپنے اپنے مقام پر خود مختار ھونے کی کوششیں کیں. گجرات میں ظفر خاں نے، قنوج اور اودھ کے علاقے میں مبارک شاہ پسر خواجہ جہاں نے، پچھمی علاقے، لاھور دیبال اور ملتان میں خضر خاں نے اپنی اپنی حکومتیں قائم کرلیں اور دلی سے گویا ان کا ربط قائم نہ رھا. تیموری حملے کے زمانے میں جو قدسی صفات ھستیاں دلی چھوڑ کر پورب کی طرف مائل ھوئی تھیں ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی (۸٤۹ھ/۱٤٤۸م) اور قاضی عبدالمقتدر کے پوتے شیخ ابوالفتح (۸۵۸ھ/۱٤۵٤م) ممتاز شخصیت کے مالک تھے. دولت آبادی نے مولانا خواجگی اور قاضی عبدالمقتدر شریحی کندی دھلوی سے جن کا قصیدہ[1] «لامیة الھند» مشہور زمانہ ھے، تحصیل علم کیا تھا. شیخ ابوالفتح اپنے جدامجد کی طرح تدریسی علم میں نہایت پختہ تھے اور شعر و شاعری کا ستھرا ذوق رکھتے تھے. ان بزرگوں کے دامن علم سے ایک جم غفیر وابستہ رھا. مؤخر الذکر کے شاگرد شیخ اعظم لکھنوی نے لکھنو میں دریاے فیض رواں

---

(۱) اخبار الاخیار (ص ۱۷۳) سبحة المرجان (ص ۱۸٤) اور مآثرالکرام (ص ۱۸۳) میں کچھ اشعار درج ھیں اس کا مطلع یہ ھے:

یا سابق الظعن فی الاسحار والأصل   سلم علی دار سلمیٰ وابک ثم سل

[مولانا امتیاز علی عرشی نے پورا قصیدہ کئی نسخوں کی مدد سے «ثقافة الھند» (ستمبر ۱۹۵۰) میں شائع کردیا ھے.]

کیا۔ انھی کی ذات بابرکات سے ضیا لکھنوی اور سعیدالدین خیر آبادی کے چشمۂ علم کے سوتے پھوٹے۔ اس طرح تعلیم و تدریس اور قال اللہ و قال الرسول کی صداؤں کے ساتھ دیگر علوم و فنون کے غلغلے بلند ہوئے۔ یہاں تک کہ کوئی قصبہ ان کی جلوہ سامانیوں اور تنویر علم سے خالی نہ رہا۔ آزاد بلگرامی، ملا نظام الدین سہالوی صاحبِ درس نظامی کے تذکرے میں لکھتے ہیں[1]:

«اما صوبۂ اودھ و الہ آباد خصوصیتے دارد که در هیچ صوبه نه تواں یافت. چه تمام صوبۂ اودھ و الہ آباد به فاصله پنج کروه نهایت ده کروه تخمیناً آبادی شرفا و نجبا است که از سلاطین و حکام وظائف و زمین مدد معاش داشته اند و مساجد و مدارس و خانقاهات بنا نهاده و مدرسان عصر هر جا ابواب علم بر روے دانش پژوهان کشاده و صلاے «اطلبوا العلم» در داده. و طلبۂ علم خیل خیل از شهرے به شهرے می روند و هرجا موافقت دست بهم داد به تحصیل مشغول می شوند. و صاحب تو فیقان هر معموره طلبۂ علم را نگاه می دارند و خدمت این جماعه را سعادت عظمی[2] می دانند»

اورنگ زیب عالم گیر کی وفات (۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷م) تک فیضان علم ان حکمت و دانش کے ابلتے چشموں سے برابر جاری رہا۔ بقدر ظرف و حوصلہ طلبہ مستفید ہوتے۔ انھیں معاشی پریشانیوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا اور ان کے قیام و طعام اور بود و باش کا نظم مقامی جاگیروں سے ہوا کرتا تھا تاکہ وہ فارغ البال ہوکر ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہیں۔ اس طرح «پورب» کی گل زمین پر ہزاروں گل بوٹے ابھرے اور اپنی رعنائی اور جمال و زیبائی سے ایک عالم کو بہرہ ور کیا۔ مگر آزاد ماتم گساں ہیں کہ برهان الملک سعادت خاں نیشاپوری نے (۱۱۱۵ھ/۱۷۳۸م) محمد شاہ کے آغاز سلطنت میں علم و فضل کے ان جلوہ گاہوں کو برباد کردیا اور مشرقی قصبات

(۱) آزاد بلگرامی : مآثرالکرام : ۲۲۱—۲۲۲
(۲) مآثر الکرام : ۲۲۲

کی حالت بدل گئی۔ معاش کے لیے جو قطعات زمین اور وظائف مقرر تھے انھیں منسوخ کردیا۔ آزاد بلگرامی لکھتے ھیں[1]:

«کار شرفا و نجبا به پریشانی کشید و اضطرار معاش مردم آنجا را از کسب علم باز داشته در پیشهٔ سپاه گری انداخت و رواج تدریس و تحصیل بآں درجه نه ماند و مدارسی که از عهد قدیم معدن علم و فضل بود یک قلم خراب افتاد. انجمن ارباب کمال بیشتر برهم خورد»

برهان الملک سعادت خاں کے مرنے کے بعد اس کا بھانجا اور داماد صفدر جنگ ابو المنصور مرزا مقیم خاں صوبهٔ اوده کا حکمراں ھوا۔ اس کے زمانے میں وظائف اور جاگیریں بدستور ضبط رھیں۔ اواخر عهد محمد شاه (۱۱۵۹/۱۷۴۶) میں یه الهآباد کی صوبه داری پر فائز ھوا۔ کچھ وظائف اور جاگیریں جو ابھی تک دست حکمراں کی تباھیوں سے محفوظ تھیں وہ بھی اس کی بالادستی کی زد میں آگئیں۔ جب یه وزارت عظمیٰ[1] کے منصب پر ۱۱۶۱/۱۷۴۸ میں پهنچا تو اس کے نائب صوبه دار نے ارباب وظائف کو نهایت درجه تنگ کیا۔ چنانچه آزاد نے «تاحین تحریر کتاب این دیار پامال حوادث روزگار است» لکھ کر کمال لطافت سے اس وقت کی تصویر کھینچی ھے۔ ان زیادتیوں اور جوروجفا کے بعد بھی عاشقان دانش و دانائی عروس علم و حکمت کی زلفوں کے بناؤ سنگار میں لگے رھے۔ معقولات کے دریا بهتے اور غواص معانی غوطه زنی کا کمال فن دیکھاتے رھے۔ یه حقیقت ھے که اس دور میں متبحر علما اپنی مسند درس سے شناوراں علم کو فضل و دانش کی شناوری کے کمال و عروج تک پهنچانے میں مصروف تھے۔ چنانچه ملا نظام الدین سهالوی صاحب درس نظامی کے تذکرے میں تصویر کشی کرتے ھوئے آزاد لکھتے ھیں[2]:

«با وجود این خرابی ها رواج علم خصوصی معقولات به کیفیتی که آنجا است در قلمرو هندستان هیچ جانیست، هنوز علماے

(۱) مآثرالکرام: ۲۲۲ (۲) ایضاً: ۲۲۳

فحول جلوه طرار اند و به وصول اقصی مراتب کمال ممتاز. مصرعه:

با صد جهان کدورت باز این خرابه جائیست»

مغلوں کے آخیر دور میں جہاں دوسری چیزوں پر انحطاط کے آثار ہویدا تھے وھیں علم و حکمت کی لکیرین بھی پٹی پٹائی تھیں. قرآن و حدیث جن کی تعلیم روح اسلام تھی مرکز اعتدال سے ھٹ کر متعلقات علوم کی طرف مائل ہوگئی تھی. فلسفہ و حکمت اور معقولات کی شاخیں اس طرح پھیل گئی تھیں کہ ان کے سائے تلے دیگر اسلامی علوم و فنون قوت نمو کھوچکے تھے اور اپنی غذا پوری طرح حاصل نہ کرسکتے تھے. ملا محب اللہ بہاری کی تصنیفات میں کچھ زاویۂ نگاہ بدلا ہوا ہے مگر آپ انہیں نئے نظریات اور افکار کا حامل کسی طرح نہیں کہ سکتے. ان کے شروح و حواشی کے لکھنے میں علما نے جس دقت نظر اور محنت و جانفشانی کا ثبوت دیا کاش یہ صلاحیتین اپنا دائرۂ کار کچھ وسیع کرسکتیں. پھر معقولات میں بھی جولانی طبع اس قدر محدود ہوگئی تھی کہ شروح و حواشی کی حدوں کو پھلانگنا کوئی چھوٹا جرم نہ تھا. چونکہ قصباتی زندگی میں علم و فضل کا چرچا کچھ نہ کچھ باقی تھا اس لیے باوجود علمی کوتاھیوں کے علوم معقولات کی سیرابی علما و فضلا اپنے خون جگر سے کرتے رھے شاید انحطاط اسی لیے آتا ھے کہ قومیں اپنے مرکز ثقل سے جدا ھوجاتی ھیں. وہ دانش و دانائی جو راہ راست کی طرف رھنما ھوتی ھے خود گم کردہ راہ ھوجاتی ھے اس لیے صحیح رھنمائی نہیں کرپاتی.

قصبۂ بلگرام کبھی لکھنؤ سرکار سے براہ راست وابستہ تھا اب ضلع ھردوئی کی ایک تحصیل ھے اور عہد رفتہ کی کہانی قصبے کا چپہ چپہ زبان حال سے سناتا ھے[1]. یہ بہت پرانا قصبہ ھے اور ھندستان میں مسلمانوں کی آمد

(۱) آزاد بلگرامی نے مآثرالکرام: ۱۰ میں بلگرام کا طول البلد «یک صد و شانزدہ درجہ و پانزدہ دقیقہ» اور عرض البلد «بست و شش درجہ و پنجاہ دقیقہ» دیا ھے جو اس وقت کے معیار گرین وچ کے مطابق عرض البلد: ۲۷°۱۱′ اور طول البلد ۸۵°۲′ ھے.

سے پہلے موجود تھا۔ اس کی اہمیت اس وقت بھی تھی اور آج بھی ہے۔ قدیم دور سے لیکر آج تک بے شمار علما و فضلا کی آماج گاہ رہا ہے۔ درویش، شاعر، لغوی، مؤرخ، موسیقار ہر طرح کے لوگوں نے اس دھرتی پر جنم لیا ہے۔

بلگرام کی وجہ تسمیہ : بلگرام کے نام سے متعلق کئی دلچسپ باتیں کہی جاتی ہیں۔ پرانی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قدیم نام سری نگر تھا جو وہاں کے ریکوار (Raikwar) راجہ سری رام کے نام سے موسوم تھا[۱]۔ اس راجہ نے ٹھٹھیروں کو بے دخل کرکے نویں یا دسویں صدی عیسوی میں قبضہ کرلیا تھا[۲]۔ وہ قنوج کی طرف سے دریائے گنگ عبور کرکے یہاں آیا اور اس نے بلند ٹیلے پر قصبہ آباد کیا، قلعہ تعمیر کرایا، شوالہ بنوایا، تالاب کھدوایا۔ اس کا پرانا نام مسلمانوں کی آمد اور قصبے کی فتح کے بعد تبدیل ہوا۔ چنانچہ شاہ حمزہ نے «فص الکلمات» میں لکھا ہے کہ یہ نام ان کے عہد تک عوام اور ہندوؤں کی زبان پر جاری تھا۔ قرب و جوار کے لوگ اس قصبے کو اسی نام سے پکارتے تھے[۳]۔ شاہ برکت اللہ عشقی پیمی (۱۰۷۰ھ/۱۱۴۲م) نے جو صاحب البرکات[٤] کے نام سے مشہور تھے اپنے ایک ہندی دوھرے میں اس کے پرانے نام کا استعمال کیا ہے جس سے صاف پتا چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی اس کا پرانا نام اگرچہ عام طور پر رائج نہ سہی لیکن لوگوں کے علم میں ضرور

---

(۱) غلام حسن ثمین نے «شرائف عثمانی» میں لکھا ہے :
«تلے است کہ بنام بیل مشہور است گویند بیل نام دیو یاجنے بود در عہد کفار آنجا مقام داشت اسم بلگرام نسبت باوست»

(۲) H. R. Nevell : *Gazetteer of Hardoi* P. 177.

(۳) اکمال الکلام فی مآثر الکرام : ۹۰

(٤) حالات کے لیے دیکھیے مآثر الکرام : ۱۲۱—۱۲۳ ؛ سروآزاد ۲۴۸—۲۵۰ ، ۳۹۴—۳۹۶ ؛ انیس المحققین ورقہ ٤٦ (مخطوط) اور «خاندان برکات» جو آپ کی سیرت پر کتاب ہے۔

تھا[1] اور اس کو بآسانی سمجھا جاسکتا تھا۔ «تنقیح الکلام فی تاریخ بلگرام» میں لکھا ہے کہ اس وقت بھی اپنے گرد و نواح کے مواضعات میں «نگر» کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[2]۔ شاہ برکت اللہ بلگرام سے جاکر ایٹہ ضلع کے مشہور قصبہ مارھرہ میں اپنے جد امجد سید عبدالجلیل[3] (۹۷۲ھ / ۱۵٦٤م - ۱۰۹۷ھ / ۱٦۷۵م) بن عبدالواحد بلگرامی کی ابدی خواب گاہ ہونے کی وجہ سے مقیم ہوگئے تھے۔ خاندانی شرافت و نجابت کا علم جو اہل وطن کو ہوتا ہے وہ بدیس باشیوں کو کہاں ہوسکتا ہے۔ شاہ صاحب کو شکایت تھی کہ ان کے شایان شان قدرومنزلت مارھرہ میں نہیں ہوئی اور ان کی عظمت و وقار کو وھاں کے لوگ پورے طور پر نہ سمجھ سکے۔ ان کو دیس چھوڑ بدیس ہونے کا فطری ملال تھا اور انہیں شکوہ تھا کہ ان کی سیادت کے لوگ معترف نہیں۔ دوھرہ یہ ہے[4]:

ھم باسی سری نگر کے آئے بسے سب چھور
«مارھرے» سے «نگر» موں جہاں ساہ نہیں چور
ھم پورب کے پوربیا جات نبوجھے کوئے
جات پات سو بوجھیے دھرپور بکا ہوئے

یہ بات عام طور پر مشہور ہےکہ سری نگر کے جوگیوں اور ساحروں نے کشمیر سے «بیل دیو» کا مجسمہ لاکر وھاں نصب کیا تھا اور وھاں کے دیگر باشندے اس کی پوجا کیا کرتے تھے۔ پیر عبداللہ بلگرامی کے تذکرے میں لکھا ہے[5]: مرقد منورش در سواد جنوبی شہر طرف میدان بیل واقع شدہ۔ «میدان بیل» کا فقرہ صاف بتاتا ہے کہ بلگرام کے ایک حصہ کا نام «بیل» کے نام پر تھا اور اس کی شہرت عام اسی نام سے تھی۔ ورنہ

(۱) خاندان برکات : ۱
(۲) محمد محمود بلگرامی : تنقیح الکلام ۱ : ۲۹٤
(۳) حالات کے لیے دیکھیے مآثر الکرام : ٤۳—٤۵
(٤) اکمال الکلام : ۹۰؛ خاندان برکات : ۱
(۵) مآثرالکرام : ۱٤

یہ اشارہ بات کو سمجھانے کے لیے کافی نہ ہوتا۔ جب سری نگر مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہوا تو یہ مجسمہ آبادی سے دور ہٹا دیا گیا، اسی «بیل دیو» کی نسبت سے اس کا نام «بیل گرام» یعنی بیل کا گاؤں کردیا گیا[1]۔ امتداد زمانہ کی وجہ سے رفتہ رفتہ «بیل گرام» کا لفظ بدل کر بسقوط یای «بلگرام» ہوگیا اور عوام و خواص اسی نام سے قصبہ کو یاد کرنے لگے۔ کچھ لوگ اس کی وجہ تسمیہ یوں بتاتے ہیں کہ «سری» کا لفظ سنسکرت زبان میں تعظیم و تکریم کے لیے خطاب کے وقت ناموں کے آگے بڑھا دیتے ہیں۔ چونکہ بلرام جی برادر کرشن جی نے الال پسر بلال کو قتل کرکے اس قصبہ کو قدیم زمانے میں بسایا تھا[2] اس لیے ہندو تعظیماً سری نگر کہنے لگے۔ یہ نام برابر عوام کی زبان پر جاری رہا حتی کہ یہ قصبہ مسلمانوں کے قبضہ و اختیار میں آگیا۔ مسلمان حکمرانوں کو جب یہ معلوم ہوا کہ سری بلرام جی کے نام پر قصبہ کا نام ہے تو انھوں نے بغیر کسی ترمیم و تصرف لفظ «سری» کو جو محض تعظیما بجائے بلرام جی مستعمل ہوگیا تھا اس کو بلرام جی کے اصلی نام سے تبدیل کر کے بجائے سری نگر بلگرام نام رکھا[3]۔

اکبری دور میں بلگرام کا ستارہ اپنے اوج کمال کو پہنچ چکا تھا اور اسی وقت سے یہ لفظ تاریخ و تذکرہ کی کتابوں میں بالعموم اسی تلفظ کے ساتھ ملتا ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ مگر گلیڈون (Gladwin) نے آئین اکبری کے انگریزی ترجمے میں بلگرانگ (Belgrong) لکھا ہے[4] جو بظاہر تسامح قلم سمجھا جاسکتا ہے۔ ہاں آئین اکبری میں

---

(۱) اکمال الکلام: ۹۰ و خاندان برکات: ۲

(۲) نیول، ڈسٹرکٹ گزیٹیر ضلع ہردوئی، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء) ۴۱: ۱۲۸

(۳) محمد محمود بلگرامی: تنقیح الکلام ۱: ۲۹۴ اور ایچ. آر. نیول ڈسٹرکٹ گزیٹیر، ہردوئی ۴۱: ۱۷۸. محمود بلگرامی پہلی وجہ تسمیہ کو صحیح قرار نہیں دیتے۔

(۴) مقبول احمد صمدني: حیات جلیل: ۴۵—۴۸

اس کا ایک اور املا ملتا ہے جو غالباً عوام الناس کا تلفظ ہے۔ عوام گرام کو العموم «گانو» یا «گرانو» کہتے ہیں۔ اس لیے بعض مقامات پر «بلگرانو» بھی لکھا ہے[1] ایچ۔ ایم۔ ایلیٹ (H M. Elliot) نے تاریخ ہند کی دوسری جلد میں بلگرام اور اس کی قدیم آبادی سے متعلق تفصیلی گفتگو کی ہے[2]۔

بلگرام میں مسلمانوں کی آمد: بلگرام میں مسلمان کب آئے، کیوں آئے، اور کیسے آباد ہوئے، اس کا فاتح اول کون تھا، اس مسئلہ میں اہالیان بلگرام اور دیگر متعلقین بلگرام کا قدیم زمانہ سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ وہاں کے شیوخ اور سادات نے اس سلسلے میں کافی لکھا ہے اور ہر حلقہ کی طرف سے دلائل کا انبار لگایا گیا ہے۔ آزاد بلگرامی کے زمانہ میں اس مسئلہ کو کافی اہمیت دی گئی تھی بلکہ یہ قلمی مناظرہ کی شکل اختیار کرگیا تھا۔ بعد کے لکھنے والوں نے بھی کچھ نہ کچھ اس موضوع پر لکھا ہے، اور حال تک اپنے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے رہے ہیں۔ آزاد بلگرامی اور ان کے ہم نواؤں کا خیال ہے کہ محمد صغری[1] نے اپنے پیر و مرشد خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے ایما سے سری نگر کو فتح کیا تھا۔ چنانچہ «مآثر الکرام» کی فصل اول کے مقدمے میں جو فقراء کے ذکر و حالات پر مشتمل ہے اس مسئلے سے متعلق ان الفاظ میں اظہار خیال کیا گیا ہے[3]:

> «و اول کسی از اکابر طریقت که به مقدم گرامی بلگرام را شائستۂ اکرام ساخت خواجه عماد الدین و سید محمد صغری[1] هردو مرید خواجه قطب الدین دهلوی و جناب معین الدین چشتی اجمیری قدس اسرارهم»

---

(۱) ایک جگہ لکھا ہے: بلگرانو—قلعه از خشت پخته دارد ۲: ۸۲، بلگرانو: ۲، ۸، ۱۲

(۲) H. M. Elliot: *The History of India as told by its own Historian*, 1867.

(۳) مآثرالکرام: ۷

یہی نہیں کہ تیمناً ان دو بزرگوں کا ذکر خیر مقدمۂ کتاب میں آگیا ہے بلکہ «مآثرالکرام» کی ابتدا بھی انھیں دو بزرگوں کے حالات سے کی گئی ہے۔ اس لیے مجموعی طور پر لوگوں کو یہ یقین ہوگیا کہ آزاد بلگرامی محمد صغریٰ کو بلگرام کا «فاتح اول» گردانتے ہیں۔ مخالفین نے مخالفت میں اور مؤیدین نے تائید میں اس مسئلے سے کافی دلچسپی لی حتی کہ یہ مسئلہ ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل بن گیا۔ مگر اس سلسلہ کی تمام عبارتوں کو پیش نظر رکھنے سے «فاتح اول» کا تصور نہیں قایم ہوتا اور نہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آزاد نے خاندانی عصبیت کی بنا پر محمد صغریٰ کے قدوم کو اولیت کا درجہ دینا چاہا ہے بلکہ دونوں طرف سے افراط و تفریط ہوئی ہے۔ محمد صغریٰ کے حالات میں فتح بلگرام کا ذکر ضرور آیا ہے اور واضح الفاظ میں آزاد نے بتایا ہے کہ وہاں کا راجہ سری نہایت سرپھرا اور سخت متعصب انسان تھا۔ اس کو اپنے جاہ و حشم اور فوج و سپاہ پر بڑا گھمنڈ تھا، اس لیے کسی کو خواطر میں نہیں لاتا تھا۔ محمد صغریٰ سے معرکہ آرا ہوا اور اپنے خویش و اقارب اور سردار و سپاہ کے ساتھ مقتول ہوا۔ فقرۂ «فتح خداداد» سے اس فتح کی تاریخ نکلتی ہے[1]۔

میرا خیال ہے کہ آزاد کی عبارتوں سے حتمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ وہاں مسلمان آباد نہ تھے اور محمد صغریٰ کی آمد اور فتح کے بعد مسلمانوں کا وجود ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس آزاد کی عبارت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہاں مسلمان آباد تھے «کسی از اکابر طریقت» کا فقرہ صاف اس بات کا پتا دیتا ہے کہ کچھ عام مسلمان ضرور تھے ورنہ تخصیص اور حصر کی کوئی ضرورت نہ تھی، مطلق «مسلمان» کا لفظ مستعمل ہوتا۔ وہاں مسلمان تھے اور ضرور تھے مگر «طریقت» کے مروجہ سلسلہ سے منسلک ہونے والوں میں سے کوئی نہ تھا۔ اس لحاظ سے ان کا قیام اولیت کا حامل ہے۔ چنانچہ سید محمد صغریٰ کے حالات میں ان کی ولایت

---

(۱) مآثرالکرام : ۱۱

اور درویشانہ زندگی ھی کو آزاد نے اجاگر کرنا چاھا ھے نہ کہ فتح بلگرام کی اولیت کو۔

اس کے علاوہ یہ خیال کرنا کہ آزاد نے دیگر بلگرامی مسلمانوں کی وقعت کو کم کرنا چاھا ھے، دو وجھوں سے صحیح نہیں ھے۔ اول یہ کہ آزاد نے اپنی تصنیفات میں جہاں جہاں دیگر بلگرامیوں کا ذکر کیا ھے بڑی عزت و احترام کے ساتھ نام لیا ھے۔ متعدد علمائے شیوخ اور دیگر قبائل سادات کے فضلا کا مستقل تذکرہ لکھا ھے اور ان کو گمنامی کے پردۂ خفا میں جانے سے محفوظ کیا ھے۔ ید بیضا، مآثر الکرام اور سرو آزاد اس کے شاھد عادل ھیں۔ دوسری بات ان جملوں سے واضح طور پر آپ کے سامنے آئے گی کہ صدیقیوں کے جد اعلی کی معیت سید محمد صغری کے ساتھ بہر نوع آزاد تسلیم کرتے ھیں۔ یہ قاضی عبدالمنتخب کے تذکرہ میں لکھتے ھیں[1]:

«از قبیلۂ شیوخ فرشوری است کہ از نجبائے بلگرام واعیان این مقام اند۔ نسب ایشان بہ قاسم بن محمد بن صدیق اکبر رضی‌اللہ عنہم منتہی می شود۔ سید محمد صغری جد سادات واسطی وجد اعلائے شیوخ فرشوری بہ اتفاق از جانب خراساں بہ دیار ھند آمدند۔ و بعد ازاں کہ بلگرام مفتوح گشت دریں محل توطن اختیار کردند»

مذکورہ اقتباس سے مترشح ھوتا ھے کہ خراساں سے آنے اور بلگرام میں قیام کرنے سے کسی کو اختلاف نہ تھا۔ پھر معیت بھی لوگ تسلیم کرتے تھے۔ کیا فتوحات کسی شخص واحد کی رھین منت ھوتی ھیں؟ اگر ایسا نہیں ھے تو «فتح خدا داد» میں سید محمد صغری کے دیگر رفقا کیوں شریک نہیں۔

قنوج پر محمود کا حملہ ٤٠٧ھ / ١٠١٦م میں ھوا تھا[2]۔ اس کے بعد وھاں اور اس کے مضافات میں مسلمان مختلف شکلوں اور حیثیتوں میں آباد

(١) مآثرالکرام : ١٥

(٢) روضة الصفا : ١١٤ میں لکھا ھے : و سلطان در ثامن عشر شعبان سنہ سبع و اربع مائة بقنوج رسید (تہران، ١٣٣٩ شمسی ھجری)

ہوگئے تھے ۔ چنانچہ آزاد کی اس عبارت سے اسی طرف اشارہ ہوتا ہ
یہ خواجہ عمادالدین کے تذکرے میں سید شریف بن سید عمر حسنی واس
بلگرامی کی کتاب « مرآۃ المبتدین » کے حوالے سے لکھتے ہیں[1]:

« از متقدمین است چوں مابین بلگرام و قنوج دریاے گنگ است به لباس طالب علمی از بلگرام به قنوج وقت سحر که کسی خبردار نه شود بر روئے آب می رفت و سبق می خواند و شام می آمد »

یہ کھلی ہوئی شہادت ہے کہ قنوج میں مسلمان اچھی خاص
تعداد میں موجود تھے ۔ ایک جماعت علما و فضلا کی بھی تھی یا کم سے
کوئی شخصیت ایسی ضرور تھی جس کے وجود سے علم و فضل کا سوتا پھو
چکا تھا اور قرب و جوار کے مسلماں اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے ا
چشمۂ شیرین کے گرد جمع ہوتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ خواجہ عماد الد
اپنی علمی تشنگی دور کرنے کے لیے گنگا اتر کر قنوج پہنچتے اور سیرا
ہوکر شام کو گھر واپس ہوتے ۔

اگر بلگرام اور اس کے مضافات میں مسلمانوں کے کنبے سکونت پذ
نہ ہوئے ہوتے تو ایسا شخص جو وہاں کے مشرکین سے نبرد آزما ہوت
ہو اس آسانی سے آمد و رفت جاری نہ رکھ سکتا تھا. خود « از متقدمی
کا فقرہ اس بات کی دلیل ہے کہ تقدم میں دوسرے لوگ بھی شریک تھ
اور مختلف حیثیتوں میں مسلمان آباد ہوچکے تھے ۔ اس جملے کے تمام قض
مسلمانوں کی موجودگی پر دلالت کرتے ہیں ۔ خالی الذہن انسان آزاد
صرف ان باتوں کی وجہ سے مورد الزام نہیں قرار دے سکتا اور نہ
تسلیم کرنے کو تیار ہوگا کہ یہ مطلق « اولیت » کے قائل ہیں ۔

قنوج اور بلگرام کے درمیان کا فاصلہ کم و بیش پانچ کوس بتایا ج

(۱) مآثر الکرام : ۹ ، حالات کے لیے دیکھیے ایضاً : ۷۸ــ۷۹

ھے[1]. اس دور کے سخت کوش اور وارفتۂ علم افراد کی زندگیوں پر نظر کرتے ہوئے یہ بات دور از قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ تحصیل علم کا جذبہ ان کو کشاں کشاں قنوج لے جاتا اور رواں دواں واپس شام کو گھر لاتا ہو. ایک مجاہد دین کی زندگی مصاف حیات میں ہر جگہ مجاہدانہ ہوتی ھے.

میر عبدالجلیل بلگرامی (۱۱۳۸ھ/۱۷۲۵م) نے سادات بلگرام کا نسب نامہ ایک قصیدہ میں نظم کیا ھے جو ۵۱ ابیات پر مشتمل ھے اس میں ان کے تمام پرکھوں کے مختصر صفات کا ذکر بڑی خوش اسلوبی سے آگیا ھے اور زبان و بیان کے لحاظ سے بڑا دلکش مانا جاتا ھے، ویسے پورا قصیدہ پڑھنے کے قابل ھے لیکن طوالت کے خوف سے کچھہ منتخب اشعار یہاں درج کیے جائیں گے. اس سے ناظرین خود اندازہ لگا سکیں گے کہ آزاد کا بیان اس باب میں منفرد نہیں بلکہ انہیں خیالات کا اظہار ان سے پہلے بھی کیا جا چکا ھے. صرف اس سبب سے آزاد کو رکیک الفاظ سے یاد کرنا وطن دوستی، جیسا کہ لوگوں کا دعوی ھے، اور علمی طریقہ دونوں کے خلاف ھے. یہ قصیدہ آزاد کی پیدائش سے پندرہ سال قبل تحریر کیا گیا تھا. چند اشعار یہ ھیں[2]:

مائیم نخل سبز ریاض پیمبری
احسان ماست برهمه از سایه گستری

نخلی که اصل ثابت او ختم انبیا است
فرعش گذشت از سر این چرخ چنبری

آن ختم انبیا که بتول است دخترش
آرایش منصهٔ پاکیزه گوهری

(۱) آزاد نے فاصلہ دہکر وہ لکھا ھے. بلگرام اور قنوج کے موجودہ فاصلے کو صمدنی صاحب دس میل بتاتے ھیں (حیات جلیل ۱: ۶۵). لفظ کروہ کی جو تشریح مختلف فارسی لغات میں کی گئی ھے اس کی رو سے یہی تخمینہ ہوتا ھے.

(۲) مآثرالکرام: ۲۶۹

آن دختـــر بنی که بود شوهرش «علی»
دریـاے فیض سـاقی صہبـاے کوثری

اس تمہید کے بعد اپنے واسطی الاصل ہونے کا ذکر کرتے ھیں :

والا گہر ابوالفرح واسطی که شست
از آب ذوالفقـار بسے نقش کافری
سید ابوالفراس که هنگام کار زار
آمد ز دست او همه کار غضنفری

یہ اشعار محمد صغریٰ کی نصرت و کامیابی اور قیام بلگرام سے متعلق ھیں. ان میں سال وفات ، مہینہ ، دن اور وقت کی جو تعیین کی گئی ھے اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ خاندانی طور پر کوئی نوشتہ بڑی اھمیت کے ساتھ محفوظ رکھا گیا تھا[1]:

جدکاں محمد صغریٰ که تیغ او بر بلگرام یافته فتح و مظفری
مفتوح گشت در زمن شاه التمش تاریخ آن ز لفظ «خداداد» بشمری
در سال شش‌صد و چهل‌وپنج فوت کرد آسوده بر بساط معلاے عبقری
شعبان و روز چار دهم ضحوۂ ثنین کرد از جہاں بملک مقدس مسافری
باشد به بلگرام مزار مبارکش بر مرقدش کنند ملائک مجاوری

آزاد نے جس فتح «خدا داد» کا ذکر کیا ھے اس کا حوالہ یہاں بھی موجود ھے. آخیر میں میر عبدالجلیل نے اپنے مقام و حیثیت کی طرف بھی اشارہ کیا ھے. «سحبان وانوری» کے الفاظ محض قافیہ کی رعایت سے نہیں مستعمل ھوئے ھیں بلکہ حقیقت ھے کہ یہ ھندی نژاد شاعر اپنے زور بیان اور سلاست زبان کے لحاظ سے اس قصیدہ میں انوری کا ھم پلہ ھے. سحبان بن وائل (م۶۲۴ھ/۱۲۲۶ء) کی سی فصاحت اور خطابت کا دعوی کہاں تک صحیح ھے اس کا فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیتا ھوں. دیگر شعرا کے متعلق جو کچھ کہا گیا ھے اس سے تعلی ضرور معلوم ھوتی ھے[2]:

عبدالجلیل از پس احمد منم که هست وصفی ز من فصاحت سحباں و انوری

---

(۱) مآثرالکرام : ۲۷۰—۲۷۱ (۲) ایضاً : ۲۷۲

آنجا که نغمهٔ نئے کلکم شود بلند | آرند سر فرو متنبی و بحتری
مقصود من تفنن طبع است از سخن | ورنه سزای رتبهٔ من نیست شاعری
دریای موج خیز علومم که می کند | با من خطاب جوهر اول ز مخشری
ایزد مرا بعلم و عمل امتیاز داد | شانم بلند کرد دگر از تونگری
با وصف این فضائل صوری و معنوی | گویم به نفس خویش که از جمله کمتری
در یک هزار یکصد و یک کلک واسطی | افشاند این لآلی بحر سخنوری

قریب قریب انھیں خیالات کے راوی غلام حسن ثمین بھی ھیں گو وہ « گویند » و « مشہور است » کے فقروں سے ان واقعات کا ذکر کرتے ھیں. لیکن بسا اوقات تاریخ میں ان تشکیکی جملوں سے بھی استفادہ کیا جاتا ھے. اگر عام طور پر محمد صغری[1] اور خواجہ عمادالدین کے متعلق بلگرام کا فاتح ہونا مشہور تھا تو اس کی کچھ اصل بھی ہوگی. اولیت فتح نہ ثابت ہو تو بھی اس قدر ضرور ھے کہ بزرگان دین میں سے انھیں بزرگوں نے اول اول وھاں طرح اقامت ڈالی ہوگی. خواجہ عمادالدین کے متعلق « شرائف عثمانی» کا یہ جملہ کافی اھمیت کا حامل ھے[1]:

« مشہور است کہ حضرت خواجہ عمادالدین اورا (یعنی بیل دیو) کشتہ چراغ اسلام روشن گردانیدہ»

لیکن اس کی کوشش بھی کی گئی ھے کہ خواجہ عماد الدین کو محمود غزنوی کے عہد کا ثابت کریں اور محمد یوسف گازرونی کا ھم رکاب و ھم سفر بتائیں. تقدیم زمانہ کے لیے آزاد بلگرامی نے جو سال وفات (دوم شوال ۶۳۲ ھ, ۱۲۳۴ء) تحریر کیا ھے[2] اس کو قابل اعتنا نہیں خیال کرتے بلکہ مجہول بتاتے ھیں اور سال وفات کی کوئی تعیین نہیں کرتے. یہ عجیب بات ھے کہ «مرآة المبتدین» کا حوالہ وہ لوگ بھی دیتے ھیں جو اس کو ساقط الاعتبار کہتے ھیں. آگے چلکر « مرآة الاسرار » کے حوالہ سے جو کشف المحجوب (مصنفهٔ علی بن عثمان هجویری : م ۴۶۵ / ۹۷۵) اور روضتہ الصفا (مصنفهٔ میر خواند : م ۸۳۸ھ ۱۴۳۴ء) سے ماخوذ ھے ان کو خواجہ ابو محمد چشتی کے خلفا میں شمار کرتے ھیں. یہ اھل و عیال سے قطع تعلق

کرکے اور امارت و ثروت پر لات مارکر درویشوں کے زمرے میں شامل ہوگئے تھے. خواجہ چشتی آپ کے متعلق فرمایا کرتے تھے[۱] «عمادالدین ما عماد دین است». اگر ثمین کی بات تسلیم کرلی جائے تو زمانہ کے تفاوت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخصیتیں ہیں. آزاد نے جو سال وفات لکھا ہے اس کی رو سے یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بلگرام میں آپ کا قدوم میمنت لزوم محمد یوسف گازرونی کے عہد میں نہیں ہوا بلکہ آپ کا زمانہ بعد کا ہے. اُس وقت عام جہالت ہوگی پھر غیر اسلامی ماحول میں پڑکر وہاں کے گنے چنے مسلمان بھی اسلام سے دور ہورہے ہوں گے. چونکہ یہ اور محمد صغریٰ صاحب طریقت اور خواجہ چشتی اوشی کے مرید اور تربیت یافتہ بزرگ تھے اس لیے انہوں نے وحدت پرستی کے مدھم چراغ کو روغن دےکر روشن ترکیا اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں کو کافور بنایا. اس کی اصل ضرور ہے، ورنہ ثمین مذکورہ بالا جملہ کسی طرح اپنی کتاب میں درج نہیں کرتے جس سے کسی درجہ میں آزاد کے خیال کی تائید و توثیق ہوتی ہو. بلکہ اسی کتاب کے بعد کے صفحات میں جو مخالفت کا طوفان اٹھایا گیا ہے اس کی شدت بھی ایسے جملوں سے کم ہوجاتی ہے. ایک غیر جانب دار ٹھٹک کر تھوڑی دیر سوچنے پر مجبور ہوگا پھر آگے قدم بڑھائے گا.

عثمانی اور صدیقی شیوخ کو اس سے انکار ہے کہ محمد صغریٰ نے سری رام نام کے راجہ سے جنگ کی اور بلگرام کو فتح کیا. «شرائف عثمانی»

---

(۱) روضة الصفا میں خواجہ عمادالدین کا دو جگہ ذکر آیا ہے. لیکن ان میں سے کوئی بھی وہ عمادالدین معلوم نہیں ہوتا جس کا ذکر آزاد نے کیا ہے. ایک کا نام خواجہ عمادالدین کرمانی بتایا گیا ہے (۴/۴۹۴) جنہوں نے شیراز کو فتح کیا تھا. دوسرے بزرگ عمادالدین زنگی بن آقسنقر ہیں. محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی نے ۵۲۲ ھ/۱۱۲۸ میں ان کو عراق کا حاکم مقرر کیا تھا (۴/۵۹۴). ثمین نے جس خواجہ عمادالدین کا حوالہ دیا ہے کتاب کے تتبع سے نہ مل سکا اور نہ ہندوستان میں ان بزرگوں کے ورود کا پتا چل سکا.

میں غلام حسن ثمین نے لکھا ھے کہ شیوخ نے آبا و اجداد محمود غزنوی کے ساتھ ھندوستان آئے تھے اور قنوج کی طرف بڑھ کر ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں وھاں کے ریکواروں کو شکست دی پھر سری نگر کو فتح کرکے اس کا نام تبدیل کیا۔ یہ اشعار بھی اس سلسلے میں پیش کیے جاتے ھیں[1]:

مسلمان رسیدہ بہ ھندوستان — ز قوماں ھمیں بود صدیقیاں
جنود و جلس بود انصاریان — ترکمان واعوں و بو صاریاں
ز چاروصد و خمس ھجری[2] تمام — سری نگر را نام شد بلگرا

چونکہ ان اشعار کی نسبت مجھول ھے اس لیے ان سے استشھاد زیادہ قوی نہیں۔ پھر زبان و بیان بھی مشتبہ سا ھے جو تاریخی حقیقتوں کو ثابت کرنے کے لیے تنہا کسی طرح کافی نہیں۔ ایسا معلوم ھوتا ھے، کسی نو آموز شاعر نے طبع آزمائی کی ھے اور تاریخی دستاویز قایم کرنے کے لیے نظم کر ڈالا ھے۔

یہ قرین قیاس ھے کہ قنوج کے بعد بلگرام کی طرف مسلمان مجاھدین کا رخ ھوگیا ھو، کیونکہ جہاں بھی مسلمان گئے انھوں نے مال و دولت اور عزت وحشمت کو فوقیت نہیں دی مگر شاذ و نادر بلکہ تبلیغ دین کے جذبہ سے اطراف و جوانب میں پھیل گیے تاکہ اسلام کی روشنی ھر تاریکی کو واپس کریں جسے وہ مقدس امانت خیال کرتے تھے، اور «بلغوا عنی ولو آیۃ[3]» کا عملی مظاھرہ ھو جو ان کا دینی فریضہ تھا۔ اس طرح ھر مجاھد اور ھر فرد اسلام کی روشنی کا مرکز بنا اور اپنی بساط بھر محرومین کو مستفید کرتا رھا۔ یہ صحیح ھے کہ سلطان محمود کے دور میں وہ دینی حرارت باقی نہیں رھی تھی جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی جان تھی اور نہ وہ براہ راست صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے مستفاد تھے۔ یہ بھی

(۱) حیات جلیل ۱ : ۴۱
(۲) کہیں ۴۰۵ھ کا ذکر ھے تو کہیں ۴۰۷ اور ۴۰۹ کا۔
(۳) حدیث نبوی ھے جو بخاری اور ترمذی میں موجود ھے (المعجم لالفاظ الحدیث : ۲۱۶، لیدن ۱۹۳۶ء)

درست ھے کہ وہ عرب نہ تھے اور نہ عربوں کی سی سادگی اور سادہ مزاجی کے حامل تھے۔ پھر بھی کسی گھٹا ٹوپ اندھیاری میں کرمک شب کا اجالا آس بندھا دیتا ھے۔ چہ جائیکہ وہ گروہ جو براہ راست شمع ھدایت سے مستفید نہ سہی لیکن شمع ھدایت کی ایک اھم کڑی ھو نیز اس کی حرارت ایمانی بالکل سرد نہ پڑچکی ھو، کسی نہ کسی حیثیت میں اسلام کا علم بردار ضرور ھوگا۔ انھیں مسلمانوں کے کچھہ افراد نے جو اس وقت قصبہ میں داخل ھوئے تھے بعد میں ایک حیثیت قائم کرلی ھوگی۔ جب راجہ سری رام مسلمانوں سے مزاحم ھوا تو خواجہ عمادالدین اور محمد صغریٰ اپنے پیرو مرشد کے ایما اور اشارے سے اس کی سرکوبی کے لیے حاضر ھوئے۔ چونکہ انھوں نے روحانی فیض بختیار کاکی اوشی سے حاصل کیا تھا اور اس طرح کا کوئی آدمی ان سے پہلے سرزمین بلگرام پر وارد نہیں ھوا تھا اس لیے آزاد نے ان کی اس حیثیت میں قیام کو اولیت دی ھے[۱]۔

شیوخ کے بیانات میں جا بجا تضاد سا محسوس ھوتا ھے۔ لیکن بغور مطالعہ سے یہ قدر مشترک ضرور حاصل ھوتا ھے کہ خواجہ عمادالدین اور محمد صغریٰ کی اھمیت اس لحاظ سے یقیناً ھے کہ انھوں نے اسلام اور اسلامی تعلیمات کا گہوارہ بلگرام کو بنایا۔ اگر محمد یوسف گازرونی نے اپنی قوت بازو سے اس کو فتح کیا تو ان قدسی صفات ھستیوں نے اپنی علمی اور عملی زندگیوں کے نمونہ سے کفر و ضلالت کو کافور بنایا۔ عثمانیوں فرشوری صدیقیوں اور سادات کی روایات کا حاصل یہی ھے کہ ان حضرات کی کاوشوں، پاک طینتی اور پاک باطنی کے اثرات نے لوگوں کے دل جیت لیے۔ زمانہ کا فصل یقینی ھے مگر جسم و قالب پر فتح حاصل کرنے کے بعد قلب و دماغ پر حکمرانی کرنا آسان نہیں ھے الا یہ کہ اخلاق کریمہ اور اوصاف حمیدہ سے انسان لیس ھوکر کارزار حیات میں قدم رکھے یا ایسی صفات اور روایات کا حامل ھو جو دوسروں کی خیرہ نگاھی کا باعث بن سکیں۔ غالباً قدرت کا یہی وہ فطری طریقہ تھا جو بلگرام کی فتح کے

(۱) مآثرالکرام : ۱۱—۱۲

سلسلے میں پیش آیا۔ اس خیال کی تائید آزاد کے مخالفین اور شیوخ کی لکھی ہوئی کتابوں سے بھی ہوتی ہے۔ محمد محمود عثمانی نے «تنقیح الکلام» صرف اس لیے لکھی تھی کہ «مآثرالکرام» اور «سرو آزاد» سے بعض تاریخی حقائق کے سمجھنے میں جو غلط فہمی ہوسکتی تھی وہ رفع ہوجائے چنانچہ انھوں نے اپنی انتہائی کوشش صرف کی کہ محمد صغریٰ کو بلگرام کا باشندہ ثابت نہ ہونے دیں مگر اس کے ساتھ ساتھ جب خواجہ عمادالدین کا تذکرہ کرتے ہیں تو یہ جملہ بھی لکھ جاتے ہیں[1]۔

«ابتداء اسلام بلگرام میں اول اول جس نے ولایت کا جھنڈا گاڑا وہ بالاتفاق آپ ہی کی ذات بابرکات تھی»

اگر خواجہ عمادالدین اور محمد صغریٰ کی معیت ثابت ہے، جیسا کہ آزاد نے لکھا ہے جو باعتبار دلائل ثمین سے زیادہ وقیع ہے، تو اس جملے کے بعد اس کے تسلیم کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ طریقت کے لوگوں میں ان دو بزرگوں کو اولیت حاصل ہے۔ چونکہ تاریخ نے کسی اور بلگرامی کو اس سے قبل اس حیثیت میں محفوظ نہیں رکھا ہے اس لیے محتاط روش یہی ہوسکتی ہے کہ اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا جائے۔ لیکن کسی کو اصرار ہو تب بھی اسی کتاب میں یہ جملہ ہے کہ «بلگرام کے تمام خاندانوں میں شروع سے اب تک کوئی ایسا نہیں جو آپ کو مقدم اسلام بلگرام اور یہاں کا شاہ ولایت نہ مانتا ہو[2]. گویا یہ بھی فتح زمین اور فتح اقلیم دل میں سرحدیں کھینچتے ہیں اور دو مختلف زمانوں کا الگ الگ واقعہ تسلیم کرتے ہیں۔

ضلع ہردوئی یو۔پی کے گزیٹیر میں اس مسئلہ سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے مزید میرے خیال کی تائید ہوتی ہے اور مطابقت کی کوئی اور شکل اس سے بہتر نہیں نکل سکتی۔ اس میں لکھا ہے «ممکن ہے کہ سلطان محمود سبکتگین کی فوجیں سری نگر سے گذری ہوں اور

(١) تنقیح الکلام ١ : ٤٣

(٢) ایضاً ١ : ٤٣

وہاں ہندوؤں سے تصادم ہوا ہو جس کے نتیجے میں غارت گری بھی ہوئی ہو اور کچھ شیوخ وہاں قیام پذیر ہوگئے ہوں. لیکن صحیح بات یہی ہے کہ مسلمان جماعتی شکل میں سید سالار کے ساتھ آئے جیسا کہ ملانواں اور گوپامئو میں ہوا تھا، اور بلگرام کو صحیح معنوں میں شیخ محمد فقیہ عراقی نے التمش (۶۰۷/۱۲۱۰—۶۳۳/۱۲۳۵) کے زمانے میں فتح کیا تھا. محمد صغریٰ جو بلگرام کے تعلقہ داروں کے جد اعلیٰ ہیں وہ بھی ان ھی شیخ صاحب کے ہمراہ بلگرام گیے تھے[۱].

نیول نے بلگرام کی اصل فتح کو التمش کے زمانے میں بتایا ھے. اس کے معنی یہ ہوئے کہ محمد یوسف گازرونی کے قیام اور ورود بلگرام کو وہ اہمیت نہیں دیتا جو شیوخ بلگرام دینا چاہتے ہیں. اس طرح «اولیت فتح» کا مسئلہ ھی دھندلا پڑجاتا ھے. اس کے ساتھ ساتھ جس فاتح کا نام لیتا ھے اس کی ہمرکابی میں محمد صغریٰ کو بھی شمار کرتا ھے گویا اس واسطے سے محمد صغریٰ فتح بلگرام میں شریک ہوئے. یہ بات آزاد کی عبارتوں سے الگ ھے. ہاں زمانہ کا تعین دونوں کے وہاں مشترک ھے. ثمین کے قول کی اس سے توثیق نہیں ہوتی بلکہ آزاد کی گفتگو کی جزءاً تائید ہوتی ھے جو اپنی جگہ اہم ھے. ظاہر ھے نیول، بلگرامی نہیں تھا اس لیے مقامی عصبیت سے ماورا ہوگا.

شیخ محمد فقیہ عراقی کے فتح بلگرام کی روایت کس درجے کی ھے راقم حتمی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتا، کیونکہ مختلف مصادر میں مختلف افراد کے نام بتائے گیے ہیں. ظاہر ھے کہ کسی علاقے کی فتح ایک شخص کے زور بازو کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ایک بڑی جماعت کی سرفروشی اور شجاعت و جواں مردی کی رہین منت ہوتی ھے. جن مجاہدین نے سکونت اختیار کرلی ان کی اولاد و احفاد نے فتح کا سہرا اپنے جد امجد کے سر باندھنا چاہا. فخرو مباہات کا سلسلہ کبھی کبھی اس حد کو پہنچ جاتا ھے

(۱) H. R. Nevell: *District Gazetteer* U. P., (Hardoi), Vol. 41: 178, Lucknow 1922.

جہاں دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہے، ورنہ مختلف نام ایک ہی فتح کی چند کڑیاں ہیں۔ گزیٹیر کی روایت میں یہ قدر مشترک ضرور ہے کہ محمد صغریٰ کے زمانے سے بلگرام پر مسلمانوں کا پورے طور پر تسلط ہوگیا اور مسلمان خاطر جمعی کے ساتھ وہاں زندگی گذارنے لگے۔ محمد صغریٰ کی اولاد و احفاد کے حصے میں وہاں کی زمینداری اور تعلقہ‌داری رہی۔ عدلیہ اور قضا و افتا کے مناصب شیوخ کے سپرد رہے۔ آزاد نے بھی قاضی عبدالمنتخب صدیقی فرشوری کے حالات میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شیوخ کے جد امجد اور محمد صغریٰ خراسان سے ہندستان آئے تھے اور یہیں بس گئے، الفاظ یہ ہیں[1]:

«مناصب شرعیہ بلگرام مثل قضا و افتا و عدالت و تولیت از قدیم الایام بہ شیوخ فرشوری تعلق دارد و زمینداری تعلق بہ سادات»

لیکن آزاد نے اس قدر ضرور اضافہ کیا ہے کہ منصب قضا عثمانیوں کے ہاتھ اس وقت آیا جبکہ قاضی عبدالمنتخب صدیقی فرشوری نے مسند قضا سے منہ پھیر لیا اور اپنے پیرو مرشد شیخ قاسم کے ساتھ تنویر نفس اور تزکیۂ باطن کی خاطر ہولیے، اور مدارج راہ سلوک طے کرنے شروع کردیے، لکھا ہے[2]:

«مخفی نماند کہ چوں قاضی عبدالمنتخب علیہ الرحمۃ مسند قضا را ترک داد قاضی یوسف عثمانی بہ امر قضا پرداخت و ازاں وقت ایں منصب در شیوخ عثمانیہ انتقال کرد»

یہ وضاحت نہیں کہ یہ قاضی یوسف مذکور اول یا ثانی یا ثالث ان میں سے کون بزرگ تھے۔ یقیناً وہ قاضی یوسف نہیں ہوسکتے جن کے متعلق عثمانی شیوخ کا یہ دعویٰ ہے کہ سلطان محمود کے ساتھ آئے تھے۔ بہرحال زمانہ کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے بدگمانی کی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

(۱) مآثر الکرام : ۱۵ (۲) ایضاً : ۱٦

یہ تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ان ہی قاضی یوسف عثمانی کی اولاد اس وقت سے اخیر دور تک قضا کا منصب سنبھالے رہی اور عدل و انصاف کا کام بحسن و خوبی انجام دیتی رہی .

مقبول احمد صمدنی نے بھی شیوخ وسادات کے قیام اور فتح بلگرام کی اولیت اور افضلیت کو پیش نظر رکھکر مطابقت کی کوشش کی ہے . « شرائف عثمانی » کی تالیف کے وقت جو سجل مرقوم ۴۳۸/۱۰۴۶ سید عزالدین معروف بہ لال پیر گوپاموی کی اولاد کے پاس تھا اس کے مطابق بلگرام کی فتح کا سہرا قاضی یوسف کے سر ہے جو محمود غزنوی کے امیر فوج تھے اور ریکواروں (Raikwar) کو ۴۰۵/۱۰۱۴ میں شکست دی تھی[۱]. مگر انگریز مورخین کا خیال ہے کہ سید سالار مسعود ۴۲۳/۱۰۳۲ میں قنوج سے ہوکر صرف گزرے تھے، وہاں کے راجہ سے کوئی تصادم نہیں ہوا تھا . صمدنی صاحب نے بھی ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے جو گذشتہ اوراق میں ابھی بتفصیل مذکور ہوئی ہیں اور حاصل یہی ہے کہ شیخ محمد فقیہ اور محمد صفریٰ نے تنظیم حکومت کے لئے سلطان التمش کے اثر و اقتدار کو بڑھایا اور رعایا و باشندگان بلگرام کو مطیع و منقاد کیا[۲] .

بلگرام کی اہمیت : بلگرام کی قدیم تاریخ پر پردۂ خفا پڑا ہوا ہے . ہندوؤں کے آثار و شواہد یہاں بالکل مفقود ہیں . بڑی تلاش و جستجو کے بعد چند افسانوی طرز کی حکایتوں کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا . اس لیے اس سے کسی نتیجہ کا اخذ کرنا اور اس اساس پر کسی تاریخی عمارت کی بنیاد دینا مناسب نہ ہوگا . سلطان اکبر کی وفات سے لےکر اودھ کی جداگانہ سلطنت کے قیام تک بلگرام کے اطراف کی تاریخ بہت کم ملتی ہے مگر یہ بلگرام خود اس سے مستثنیٰ ہے . مسلمانوں کی آمد کے بعد اس کی

(۱) ڈسٹرکٹ گزیٹیر یو پی ۱۷۸/۴۱ (ضلع ہردوئی)، لکھنؤ ۱۹۲۲ء
(۲) حیات جلیل : ۴۴—۴۵

تاریخ کا نیا دور شروع ہوتا ہے۔ لیکن وہ بھی اکبری دور تک اکثر صرف روایات اور سجلات کی حد تک ہے۔ سلطان اکبر اور بعد کے زمانہ کی لکھی ہوئی تاریخی کتابوں میں اس کا تذکرہ بڑے اہتمام سے ملتا ہے۔ یہاں کے علما و فضلا مختلف درباروں میں عزت کے مقام پر فائز تھے۔ ان باکمالوں کی وجہ سے بلگرام وقعت اور عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ دیگر علما، فضلا اور شعرا کی زبانوں پر اسکی توصیف و تعریف تھی اور اس کا مستحق ٹھہرا تھا کہ اس کا ذکر خیر ہو۔ آزاد نے «سرو آزاد» میں دیگر فارسی گو شعرا کے ذکر کو ختم کرتے ہوئے اور بلگرامی شعرا کا تذکرہ لکھتے وقت تمہیداً یہ نگارش کی ہے کہ سرزمین ہند پر عرب و عجم کے علما و فضلا مختلف اوقات میں وارد ہوتے رہے، ان کے ساتھ ساتھ شعرا بھی آئے اور اقامت گزیں ہوئے۔ شعرو سخن کا بازار کافی گرم رہا مگر علم و فضل کے یہ شمس و قمر اور آسمان شاعری کے ثوابت و سیارے راج دھانی کے گرد ہی چکر لگاتے رہے۔ اس حیثیت سے دلی ہمیشہ ممتاز رہی ہے اور یہاں اہل دانش کا مجمع قدیم زمانہ میں برابر رہا ہے جیسا کہ مذکور ہوا ہے۔ اکبری دور سے اس میں تبدیلی ہوئی اور یہ شیرازہ بکھر کر قصبات اور شہروں میں پھیل گیا۔ اب اہل علم و دانش اور سخنور صرف پائے تخت ہی میں محصور نہیں رہے بلکہ اپنے وسیع دائرۂ ملک میں طواف کرنے لگے۔ چنانچہ آزاد لکھتے ہیں[1]:

«و از عہد اکبر بادشاہ سکۂ سخن را رواجی دیگر بہم رسید و اکثر امصار بوجود موزونان معمور گردید۔ ازاں جملہ شہر بلگرام حفظہ اللہ عن حوادث الایام»

نعمت خاں عالی (۱۱۲۱, ۱۷۰۹م) نے بلگرامی سادات کی منقبت اپنے ظریفانہ جملوں میں کی ہے۔ گو عام طور پر یہ بات بذلہ سنجی پر محمول کی جائے گی مگر اس حقیقت کی غماز ہے جو لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا۔ بہت ممکن ہے کہ نعمت خاں عالی کا تجربہ بھی

---

(۱) سرو آزاد : ۲۴۳—۲۴۴

اسی قسم کا ہو جس کا عکس ان جملوں میں ہے :

« سادات بلگرام فی الواقع ذوی الاحترام اند چوں تختۂ مسجد و ورق قرآن. نہ لائق سوختنی نہ قابل فروختنی »

ان باتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بلگرام ایک شہر تھا اور شہری لوازم سے آراستہ. اپنی مرکزیت کی وجہ سے علما و فضلا کا مرجع بن گیا تھا اور خصوصاً اکبری دور کے بعد اس کی اہمیت میں دن دونی رات چوگنی اضافہ ہورہا تھا. دیگر شہروں کی طرح اس کا علمی وقار بڑھ رہا تھا. شعر و شاعری کا عام چرچا تھا. سادات بلگرام کی دینی اور دنیوی وجاہت عام طور پر مسلم تھی اور ان کو گہری عقیدت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا. ساتھ ساتھ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ وہ نظم مملکت کے پیچ و خم سے زیادہ آگاہ نہ تھے. اس لیے سیاست میں دخیل نہ تھے بلکہ تعلیم و تعلم ان کا ہمزاد تھا اور اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے. درباروں میں جو معاصرانہ چشمکیں ہوتی ہیں ان سے بلگرامیوں کا دامن پاک معلوم ہوتا ہے. ورنہ خان عالی جیسا آدمی بلگرامیوں کو اتنا اونچا نہ چڑھاتا کہ دیکھنے والوں کو حیرت انگیز معلوم ہو.

ہندو دور عتیق کے کچھ حالات افسانوی طرز میں « پھونپت کر » اور اس کے ترجمہ « پریم ساگر » میں ملتے ہیں. کچھ قصہ کہانیوں کی شکل میں باشندگان بلگرام اور آس پاس کے بسنے والے لوگوں میں رائج تھے جنھیں بعد کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے.

بتایا جاتا ہے کہ بلگرام قدیم دور کی دو عظیم سلطنتوں کے درمیان ہیر پھیر ہوتا رہا تھا. کبھی اس پر قبضہ و اختیار ہستنا پور کی سلطنت کا ہوجاتا تھا جو اس کے غرب میں واقع تھی اور جس کا تذکرہ مہابھارت میں بھی آیا ہے، تو کبھی اجودھیا کی شرقی حکومت سے اس کا تعلق ہو جاتا تھا جس کے کارنامے بالمکی کے رمائن میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہیں[1]. حقیقت یہ ہے کہ یہ قدیم زمانہ سے دو سلطنتوں کی شاہراہ

(۱) نیول : دسٹرکٹ گزیٹیر ۴۱ / ۱۲۷ (ضلع ہردوئی)، لکھنؤ ۱۹۲۲ء

میں پڑتا ہے اور دریائی راستہ کے قریب میں واقع ہوا ہے اس لیے فوج و سپاہ اور حکمرانوں کی گذر گاہ رہا ہے۔

اوپر اشارہ کیا گیا ہے کہ بلگرام کی حیثیت قدیم زمانہ سے اہم رہی ہے اور قنوج کے پاس ہونے کی وجہ سے مسلمان غازیوں کی توجہات کا بھی مرکز رہا ہے۔ چونکہ گنگا کی زرخیز اور سرسبز و شاداب گودی میں واقع ہے اس لیے کشتکاری اس کا اصل سرمایہ اور پھل پھول پیدا کرنا اس کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ دلی اور لکھنؤ کی شاہ راہ میں واقع ہونے کی وجہ سے مغلوں کے دور حکومت میں اس کی اہمیت اور بڑھ گئی تھی۔ انگریزوں کی عملداری میں بھی اچھا خاصا ممتاز رہا۔ حال حال تک انفرادیت کا حامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے متعلق کچھ افسانوی طرز کی باتیں منسوب کی گئی ہیں۔ «آئین اکبری» (تالیف: ۹۹۰ / ۱۵۸۲) کا بیان گو مبالغہ آمیز ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس قصبہ کی اہمیت کا اندازہ اس لحاظ سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ لوگوں نے اس کے امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے کس طرح اس کی توصیف کی ہے اور رشک جنت ثابت کرنا چاہا ہے۔ ان جملوں میں عام خیالات کا اظہار ہے جو قرب و جوار کے علاقوں میں مشہور عام بات تھی، لکھا ہے[1]:

> «بلگرام قصبہ ایست خوش ہوا. بیشتر مردم آں خوش فہم و سرود سرا. و دراں جا چاہے است کہ ہر کہ چہل روز آب از و بر آشامد شناسائی و حسن منظر افزاید»

جمال و زیبائی کی کہانیاں، حسن و عشق کی داستانیں، نغمہ سرائیاں ایسے ہی مقامات پر سننے میں آتی ہیں۔ غمزہ طرازیاں، عشوہ بیانیاں، درد فراق کی آہ و بکا، ہجر و وصال کے قصے انہیں جگہوں پر دھرائے جاتے ہیں۔ نقاش فطرت نے ایسے ہی مقامات کو تہذیب و تمدن کا رنگ و روغن دیا ہے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ علم و دانش اور فکر و فن کی آماج گاہ

---

(۱) ابوالفضل علامی: آئین اکبری ۲: ۷۹، نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۱ء

وهی مقامات ہوسکتے ہیں جو آب و ہوا کے لحاظ سے لطیف و خوش مزہ اور زرخیزی کے اعتبار سے خوش نمو ہوتے ہیں[1]. یہ حقیقت ہے کہ فارغ البالی رعنائی کو چار چاند لگاتی ہے. بلگرام کو یہ تمام چیزیں میسر ہیں، اس لیے اس کا حسن زیبا مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوا. یہی شاعر کی لے، مورخ کا قلم، موسیقار کی نے، ادیب و لغوی کی خامہ فرسائی اور صوفی کی آہ سحر گاہی کی صورت میں رونما ہوا. مجموعی طور پر اس کا حسن و کمال ہی تھا جس نے ابوالفضل جیسے انسان کو باور کرایا کہ وہ اپنی کتاب میں بلگرام کے متعلق ان خیالات کو جگہ دے جس کا ابھی ذکر ہوا. موسیقی کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اکبری دربار میں ساز و نغمہ اور بربط ورباب کو نہایت متبرک مقام دیا گیا تھا اور اس عربی مثل کے علی الرغم جو مسلمان گھرانوں میں بطور اصول موضوعہ برتا جاتا تھا کہ «الغناء رقیۃ الزناء»، سرودسرائی اور نغمہ پیرائی عزت کا مقام حاصل کرچکی تھی اور اس راستہ سے ہزاروں کے ورع و تقوی پر ڈاکہ ڈالا جاچکا تھا. حقیقت یہ ہے کہ جو نشہ ساز پر مترنم آواز سے چڑھتا ہے اکثر دیکھا گیا ہے کہ اپنی حد سے تجاوز کرنے پر ہی دم لیتا ہے. پھر یہ نشہ کسی اور ورع و تقوی کی ترشی سے اترتا نظر نہیں آتا. یہ جواز کے مختلف پہلو اپنے حق میں تلاش کرلیتا ہے کیونکہ عیش و نشاط کی مجلسیں اس کے بغیر سونی سونی محسوس ہوتی ہیں. ابوالفضل کی مبالغہ آمیز تحریر کو شیر علی جعفری افسوس نے «آرائش محفل» میں بھی

---

(۱) ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے تیسرے مقدمے میں ان امور سے بحث کی ہے. عنوان یہ قائم کیا ہے:

«فی المعتدل من الاقالیم والمنحرف و تاثیر الهواء فی الوان البشر والکثیر من احوالهم»

اوپر کے الفاظ راقم کے ہیں جو پوری بحث کا ماحصل ہے. (۱۳۸:۱ دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۵۶ء)

ترجمۃً پیش کیا ہے[۱]. گو «آئین اکبری» کا حوالہ نہیں لیکن صاف معلوم ہوتا ہے کہ بات وہیں سے اڑائی گئی ہے. ہندوستان کے بڑے اور اہم شہروں کے زمرہ میں بلگرام کو بھی شمار کیا ہے.

آئین «اکبری» کا جو حوالہ گذرا ہے اس کے متعلق تھارنٹن (Thornton) نے اپنے شبہ کا اظہار کیا ہے اور وہ اس کے باور کرنے سے قاصر ہے[۲]. راقم الحروف نے اس خیال کے عام ہونے کی وجہ کی طرف ابھی اشارہ کیا ہے. زوال پذیر معاشرہ میں ایسے خیالات کا گھر کرلینا کچھ مستبعد نہیں.

شیر شاہ اور ہمایوں کی جنگ: «آئین اکبری» میں لکھا ہے کہ «قلعہ از خشت دارد[۳]» اس کے معنی یہ ہیں کہ ۱۵۸۲/۹۹۰ میں بلگرام کے قلعہ میں ایک ہزار پیادہ فوج اور بیس سوار رہا کرتے تھے. اسی پرگنہ بلگرام کی سرزمین پر گنگا کے کنارے ہمایوں اور شیر شاہ کے درمیان فیصلہ کن مقابلہ ہوا تھا اور نتیجہ میں ہمایوں تاج و تخت سے محروم ہوا[٤] مگر بلگرام کا ہمیشہ احسان مند رہا. جب یہ شکست کھاکر یہاں پہنچا تو شیخ سلیمان (م ۹۹۷/ ۱۵۸۹ء) کا مہمان ہوا. شیخ نے بقدر وسعت اور مقدرت مہمان نوازی میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی اور عزت و احترام کی جو صورتیں بھی ممکن ہوسکتی تھیں بجا لائے[۵]. اس غربت و بے کسی کے عالم میں اس خاطر و مدارات نے عالی ظرف ہمایوں کو ان کا ہمیشہ کا غلام بنا دیا. حسب دستور شاہان عالی ظرف اس نے شیخ کو اپنی انگوٹھی بطور نشانی سپرد کی اور وہ یہ تاریخی جملہ کہتا ہوا آگے بڑھ گیا «کہ اگر میں

(۱) «ایک بڑا قصبہ ہے. اکثر وہاں کے لوگ قابل و شاعر، صاحب طبع ہوتے ہیں. قصبۂ مذکور میں ایک کنواں ہے جو کوئی چالیس دن مستقل اس کا پانی پئے خوب گانے لگے. سوائے اس کے اکثر اہل کمال یہاں گذرے ہیں. (آرائش محفل: ۱۲۲، انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹٤۵ء)

(۲) Thornton: Gazetteer, 1854.

(۳) آئین اکبری ۲ : ۸۲

(٤) نیول: گزیٹیر ٤۱ : ۱۸۳

(۵) حیات جلیل ۱ : ۵۲

پھر ہندستان کا بادشاہ ہوکر آؤں تو میرے پاس آنا » شاید تقدیر عالم یہ جملہ سن کر کسی گوشہ میں مسکرا رہی تھی اور ہمایوں کے عزم و ارادہ کی داد دے رہی تھی. چنانچہ جب ہمایوں اپنے تخت ہمایونی کے ساتھ دوبارہ ہندوستان آیا تو شیخ صاحب پایۂ تخت پہنچے اور اس انگشتری کو بادشاہ کی نظر سے گذارا. بادشاہ کی گردن اس احسان و کرم کے سامنے خم تھی اور شیخ کا کرم و تلطف اُس بے کسی اور غربت کے صحرا میں ایک نخل عظیم بن کر سایہ فگں تھا. ممکن ہے کہ اس احسان اور انسانیت کے برتاؤ نے ہمایوں کو اخلاقی لحاظ سے اور اونچا کیا ہو اور شکست و هزیمت کے احساس سے جو حوصلہ شکن ہوتا ہے اور انسانی کردار کو پست ودون کردیتا ہے، محفوظ رہا ہو. قرین قیاس ہے کہ دوبارہ ہندوستان کے تخت و تاج کے مالک ہونے میں دیگر اسباب کے ساتھ ساتھ یہ بلند حوصلگی بھی معین ہوئی ہو.

یہ شیخ سلیمان محلہ قاضی پورہ بلگرام کے رہنے والے تھے. شیخ نظام ضمیری بلگرامی نے اپنے والد کی وفات کے بعد ان ہی کی آغوش تربیت میں پرورش پائی تھی. شیخ سلیمان اکبری دربار کے ممتاز ملازمین میں شمار ہوتے رہے. بعد میں اپنے بھتیجے کو بھی ساتھ لیتے گیے. اس طرح جوہر قابل پر اکبری دربار کے علم و فضل کی قدردانی نے نمایاں اثر کیا. آزاد بلگرامی ضمیری کے متعلق لکھتے ہیں[1]:

« پدرش اورا صغرسن گذاشته متوجه عالم قدس گردید. عمش شیخ سلیمان که نوکران با امتیاز درگاه اکبر بادشاه بود در حجر عاطفت تربیت کرد »

اس بلگرام کی اہمیت کبھی اس قدر تھی کہ بنفس خود اس سرزمین پر اورنگ زیب عالم گیر گیا تھا. بلگرام کے آماجگاہ علم و دانش ہونے کا چرچا دور دور تک پھیلا ہوا تھا. آزاد نے ملا نظام الدین سہالوی کے

---

(۱) سروآزاد : ۲۴۴ اور دیکھیے قدرت اللہ گوپاموی، نتائج الافکار ۴۳۴ (بمبئی ۱۳۳۶ شمسی ہجری)

حالات میں اودھ کی اہمیت کے ساتھ ساتھ بلگرام کی عظمت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے[1]:

«در صوبۂ اودھ محروسۂ بلگرام از قدیم منشاء فضلاے کرام و مظہر علماے عظام است. وفراواں دانشمند ازین شہر برخاستہ و مجالس افادہ و استفادہ بہ کمال خوبی آراستہ»

جی. سی. ولیمس نے مردم شماری کی پہلی رپورٹ میں صاحب آرائش محفل کا قول نقل کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے[2]:

« بزرگان بلگرام کے علم و فضل کا شہرہ مدتہاے دراز سے چلا آتا ہے. تاریخ و فلسفہ و منظومات میں تالیفات عالیہ یہاں کے لوگوں نے فرمائی ہے»

مسٹر نیول بھی یہاں کے علما و فضلا کے مداح ہیں[3].

ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانہ اور برطانوی دور حکومت میں مختلف سیاحوں نے اپنے چشم دید حالات اور ذاتی تجربات کو قلم بند کیا ہے. ان کے سفرناموں میں بلگرام سے متعلق بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں. گویہ تاریخی دستاویز کی اہمیت نہیں رکھتی ہیں پھر بھی وہاں کی روایات اور مشہور عام باتوں سے بلگرام کی قدامت نیز اس کی عزت و شہرت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے. تقریباً تمام سیاح اور مؤرخ جنھوں نے بلگرام سے متعلق اپنے سفرناموں یا روز ناچوں میں لکھا ہے، ایک اہم لفظ روایات (Tradition) کا استعمال کرتے ہیں. روایت کا اسلامی معیار نہ ہونے کی وجہ سے بلگرامی مصنفین بھی جا بجا شک و شبہ کا اظہار کرتے ہیں، اس لیے بلگرام سے متعلق ایسی تمام باتیں تاریخی اہمیت کی حامل اُس قطعیت سے نہیں ہوسکتی ہیں جس کا تقاضا بالخصوص اسلامی تاریخوں کی تدوین کے بعد ہوتا ہے.

مشہور سیاح ٹیفن تھیلر (Des Pater J. Tieffenthaler) ١١٧٩/١٧٦٩ میں ہندستان کی سیر کے لیے آیا تھا. ان دنوں آزاد بلگرامی بقید حیات

---

(١) مآثر الکرام : ٢٢٣

(٢) حیات جلیل : ٤٨

(٣) نیول، گزیٹیر : ٤ : ١٧٦-١٨٧، لکھنؤ ١٩٢٢ء

اورنگ آباد میں زاویہ نشینی کی زندگی گذار رہے تھے۔ اس نے بلگرام سے متعلق اپنے و قائع نامہ میں لکھا ہے[1]:

«یہ قصبہ بہت سے باغات و مرغزاروں کے وسط میں واقع ہے۔ کوچے تنگ ہیں۔ بہت سے مکانات پختہ اینٹ کی تعمیر ہیں۔ ایک قلعہ خام بھی ہے جس کے چاروں گوشوں پر مدور اور بلند برج بنے ہوئے ہیں»

ایک دوسرا مؤرخ اور سیاح پادری ٹنانٹ (Rev. Mr. Tennant) ۱۷۹۹/۱۲۱٤ میں یہاں آیا تھا۔ اس نے مسلمان قصبات اور مسلمان معاشرہ کی گرانی ہوئی حالت کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔ اس کے اس جملہ کے آئینہ میں صاف نظر آتا ہے کہ مسلمان اپنی روایاتی زندگی کو صرف ظاہری صورت میں باقی رکھنا چاہتے تھے، ورنہ روح مدت گذری کہ بے حس ہوچکی تھی۔ اب اس کا انتظار تھا کہ نفس واپسیں اپنا آخری رشتہ بھی جسم سے منقطع کرالے۔ مسلمان معاشرہ کا اضمحلال، ان کی سیاسی اور معاشی ابتری مخالفین کی کئی صدیوں کی کوششوں، سازشوں اور ریشہ دوانیوں کے بعد ظہو میں آیا۔ بالفعل مخالفت و مخاصمت سے لے کر رشتۂ مصاهرت اور ازدواج کے تمام حربے مقصد برای کے لیے مورچے پر لا کھڑے کیے گیے۔ چند افراد کو خواهشات کی آگ تیز کرنے کے لیے سامان عیش و عشرت درکار تھا سو ان کے مخالفین بھی اپنی گھات میں بیٹھے مهیا کر رہے تھے، اس کے علاوہ کچھ حاصل نہ تھا۔ پورا ملک اور پوری قوم غلامی کے غار کی طرف بڑی تیزی سے بڑھ رہی تھی۔ کچھ سالوں کے بعد معلوم ہوا کہ «پا بدست دیگرے دست بدست دیگرے» ہوکر بے بس اور مجبور ہورہی ہے۔ ناز و نعمت اور عیش و عشرت کے دلدادہ حکمران طبقہ کو اس کا مطلق احساس نہ تھا۔ بالآخر اس المیہ کا معتدبہ

(۱) Tieffenthaler: Bechreibung von Hindustan, (1785) Vol. i. p. 193, (بحوالہ حیات جلیل ۱: ۵۸) اس کا حوالہ نیول نے بھی «ملانواں» کے مضمون میں دیا ہے۔ دیکھیے گزیٹیر (هردوئی): ۲۲۰، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء)

حصہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں پورا ہوگیا اور بقیہ انگریزوں کے دور حکومت میں اتمام کو پہنچا۔ ٹنانٹ لکھتا ہے[1]:

«بلگرام ویران عمارتوں کا ایک ڈھیر ہے۔ ان میں خس پوش بھی نظر آتے ہیں جن کے نیچے مقتدر و متمول اسلاف کے خلف باقی اپنا وقت مجبورانہ عسرت سے گذارتے ہیں»

وہ اس قصبہ کی زبوں حالی اور ویرانی کی وجہ الماس خاں خواجہ سرا کی بیدردی، جور و جفا، ظلم و زیادتی اور سخت گیری کو بتاتا ہے۔ یہ آصف الدولہ اور سعادت علی خاں کے عہد میں اودھ کی مالگذاری کا اجارہ دار تھا۔ وجوہات و اسباب خارج سے کم اور داخل سے زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ داخلی خرابیوں سے خارجی خرابیوں کو سہارا ملتا ہے۔ اس کی روشن دلیلیں ہر زوال پذیر معاشرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

بشپ ہیبر (Bishop Heber) ۱۲۴۰ / ۱۸۲۴ میں بلگرام آیا تھا۔ یہاں کا سماج، معاشرت، معیشت، طریقۂ کاشت، پیداوار، پھل پھول، درخت، زمین کی مالگذاری، فوج کی نقل و حرکت، اس کی حیثیت غرضیکہ تمام چیزوں پر روشنی پڑتی ہے۔ بلگرام اور اس کے قرب و جوار سے متعلق مختصر مگر جامع تبصرہ کیا ہے اور ان باتوں کی طرف نشان دہی کی ہے جو عام طور پر نظر انداز کردی جاتی ہیں۔ یہ ۲۰ نومبر کی ڈائری کے تحت لکھتا ہے اور غالباً ۷ نومبر کا واقعہ ہے جبکہ انفلوئنزا کے سخت حملہ سے جاں بر ہوا تھا[2]:

«ملانواں[3] سے سات کوس چلنے کے بعد آج ہماری منزل بلگرام تھی۔ ہموار قطعات زمین اور پھل دار درختوں پر مشتمل علاقہ میں یہ مقام اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ یہاں پر برٹش ایڈوانسڈ فورس (British Advanced force)

---

(۱) (بحوالہ حیات جلیل ۱ : ۵۸) The Indian Recreation II, 397—398

(۲) Reginald Heber : *Narrative of Journey through the upper Provinces of India from Calcutta to Bombay in 1824—25, London 1828.*

(۳) دیکھیے Mullawan، گزیٹیر ضلع ہردوئی، (لکھنؤ ۱۹۲۲ء)، اس کا املا آزاد نے ملاوہ لکھا ہے (دیکھیے مآثر الکرام : ۱۳۷)

کبھی مقیم رہی تھی جو بعد میں کانپور منتقل ہوگئی۔ شاہی سواروں نے بتایا کہ ایسے نشانات پائے جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مقام فوج کی فرودگاہ اور متعلق افسران کی جاے قیام رہی ہے۔ ان کا کہنا صحیح ہوگا لیکن اب منہدم ملبہ اور شکستگی کے نشانات کے علاوہ کچھ نہیں»

« بلگرام کا قصبہ چھوٹا ہے مگر آثار ایسے پائے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی بڑا رہا ہوگا۔ اب بھی مسلمانوں کے بڑے اور پرانے خوشنما مکان، تحصیلدار اور کوتوال کی قیام گاہیں پائی جاتی ہیں۔ ایک زمانہ دراز کے بعد میں نے یہاں کھجور اور تاڑ کے درخت مختلف سمتوں میں کھڑے دیکھے۔ آم کے اونچے اور بھاری درخت ہر طرف نظر آتے ہیں»

یہ پادری شام کو گلگشت کی خاطر وہاں کے گماشتہ کے ساتھ نکلا۔ یہ گماشتہ بقول ھیر نہایت سنجیدہ، سمجھدار اور باخبر تھا۔ اس کو آئین کشتکاری، وہاں کی زمین، زمین داری اور مالگذاری کی بابت اچھا علم تھا۔ وہ راستہ میں اپنے مہمان کو مختلف قسم کی معلومات بہم پہنچاتا رہا۔ چنانچہ آگے چل کر اس کے حوالہ سے رقم طراز ہے:

«اس نے مجھے بتایا اور جو کچھ میں نے بچشم خود دیکھا اس کی رو سے مجھے اس کی صحت کا یقین ہے کہ اودھ کی سرزمین دنیا کی زرخیز ترین زمینوں میں شمار کی جاسکتی ہے۔ یہاں ہر وہ چیز نشو و نما پاتی ہے جو بنگالہ یا ایران میں پیدا ہوتی ہے۔ یہاں بیک وقت چاول، ایکھ، روئی، کھجور کے درخت ملتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ گیہوں، مکی، جو، جوار اور ہر قسم کی دالیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہاں کی ہوا لطیف، پانی خوش ذائقہ، مویشیوں کے لیے گھاس خاص طور پر مفید اور صحت بخش ہے۔ لیکن اس نے بتایا کہ یہاں کے دستور ٹھیک نہیں ہیں۔ قاضی انصاف ور نہیں، زمیندار برے اور امین تو بہت برے ہیں۔ رعیت کو ہر طرح لوٹتے ہیں مگر بادشاہ نہ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہے۔ میں نے اس سے پوچھا کہ زمین کا لگان فی بیگہ کیا ہے؟ بتایا کہ عموماً چار روپیے اور کہیں کہیں چھ روپیے۔ کبھی کبھی کسان کو پورا حاصل دینا پڑتا ہے»

اگرچہ اس پادری نے گماشتہ کے بیان میں مبالغہ محسوس کیا ہے مگر کسی قدر مبالغہ تسلیم کر لیا جائے تو بھی حالت اس سے زیادہ مختلف نہ رہی ہوگی۔ بادشاہ اور نوابوں کو اقتدار کا بقیہ خمار تھا گو اقتدار رخصت ہوچکا تھا۔ چھوٹے چھوٹے زمینداروں کو اپنی من مانی کرنے کا کافی موقع ہاتھ آیا تھا بلکہ ایسے ہی لوگ برطانوی اقتدار اور حکومت کو مستحکم کرنے میں پیش پیش تھے۔ انہیں لوگوں کی کوتاہ بینی اور خردماغی نے اُس شاخ ناتواں کو آشیانہ سمیت اصل درخت سے الگ کردیا جہاں سے تمام ڈالیوں کو غذا ملتی تھی۔ اب ایسی صورت میں بقائے حیات کی کوشش مطلقاً بے سود ثابت ہوئی۔ جسد سے روح سے چمٹے رہنا عقلمندوں کا شیوہ کبھی بھی نہیں رہا ہے۔ اس لیے مختلف کوششیں مختلف شکلوں میں نمایاں ہوئیں ان کا نقشہ ان افراد نے ضرور دیکھا ہے جو تقسیم ہند سے پہلے آنکھ کھول کر چلنا جانتے تھے اس کے بقیہ آثار و شواهد آج بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

مذکورہ بالا حوالے میں « بادشاہ نہ دیکھتا ہے اور نہ سنتا ہے » کا جملہ بڑا گہرا معنی رکھتا ہے اور اس سے پورے سماج کا نقشہ آنکھوں کے سامنے آئینہ ہوکر آتا ہے۔ صاف جھلک رہا ہے کہ نظم مملکت نہایت بودا ہوگیا تھا اور خستہ حال نوابوں کی نظریں محل سراؤں سے گذر کر آگے نہیں جاسکتی تھیں۔ اس لیے رعایا کی مشکلات بڑھ گئی تھیں اور وہ سکون نہیں محسوس کررہے تھے۔

اسی سلسلہ میں مزید رقم طراز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چیزوں کو خاص نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا اور اس کی نظر بہت جلد باتوں کی تہ کو پالیتی تھی۔

« ہم لوگ شلجم اور آلو کے زرخیز اور صاف ستھرے قطعۂ زمین سے گذرے۔ اس (گماشتہ) نے آخرالذکر کے متعلق بتایا کہ پہلے لوگ انہیں نہایت ناپسند کرتے تھے لیکن اب یہ چیز مرغوب خاطر اور مطلوب طبع ہوتی جارہی ہے۔ خاص طور پر مسلمان ان کو اپنی روغن دار غذاؤں کے لیے بہت کارآمد اور اچھا خیال کرتے ہیں۔

آلو اور شلجم سے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ھے مسلمان معاشرت کے کھان پان کی صحیح تصویر پیش کرتا ھے. ھندستانی مسلمانوں نے اپنے دسترخوان کو متنوع اور پرکیف بنانے میں اپنی صلاحیتوں کا کافی حصہ صرف کیا ھے. گو یہ چیزیں بدیسی اصل کی تھیں مگر ان کی کوششوں سے لذت میں جو اضافہ ھوا ھے وہ کہنے کی بات نہیں رھی بلکہ برتنے کی چیز ھوگئی ھے. ان سے قسم قسم کی چیزیں مختلف لذتوں کی بنائی جاتی ھیں.

ایک فرانسیسی، موسیو ریما (Raymond) معروف بہ حاجی مصطفےٰ (۱۱۱۸ - ۱۱۹۵ھ ۱۷۰۷ - ۱۷۸۱) نے «سیر المتاخرین» کے ترجمہ میں یہاں کے لوگوں کی بہادری اور شجاعت کے متعلق لکھا ھے[۱]:

«باشندگان بلگرام بھی اپنی شجاعت اور دلاوری کے لیے ھندستان میں شہرت رکھتے ھیں»

بلوخ من (G. H. Blochmann) مشہور مستشرق اور جرمن نژاد مؤرخ نے لکھا ھے[۲]:

«اکبری دور سے لےکر اس صدی تک بلگرام مسلمانوں کے علوم و فنون کا گہوارہ رھا ھے»

صمدنی صاحب نے اپنی کتاب میں بلگرام کے قابل دید عمارات اور آثار قدیمہ کی ایک فہرست دی ھے جس میں سترہ اشیاء گنائے گئے ھیں تقریباً یہی چیزیں نیول (Nevell) نے بھی شمار کی ھیں[۳]. یہ آثار ۶۰۸/۱۲۱۱ سے لےکر ۱۱۶۶, ۱۷۵۲ تک کے ھیں. ھندو دور کی کوئی چیز اس حال میں باقی نہیں جس کی اھمیت جتائی جاسکے. صرف گردھر ناتھ کے مندر کا ذکر ھے جو زیادہ قدیم نہیں. یہاں متعدد قدیم زمانے کے

---

(۱) ترجمہ سیر المتاخرین ۱ : ۳۵۲، حاجی مصطفےٰ کے متعلق دیکھیے :

Nota Manus i.e. Haji Mustafa originally Raymond, Storey *Persion Litrature* 635,

(۲) (بحوالہ صمدنی ۱ : ۵۶) J. H. Blochmann : *Journal* 151 : 2

(۳) *Gazetteer of Hardoe District* (Chap. on Bilgram)

کنویں ھیں جن میں سے توردی (Turdi) اور شاہ جان (Sahjan) دو کے متعلق اکبری دور کا ھونا مشہور ھے[1]. ان کے متعلق جو روایات ھیں وہ بھی مشکوک ھیں.

بلگرام کو آزاد نے دارالسلام لکھا ھے[2]. اس کی تعریف و توصیف میں دیگر شعرا بھی نغمہ خواں ھیں. میر عبدالجلیل بلگرامی نے اپنے عنفوان شباب میں بلگرام اور اس کے علما، فضلا اور وقرا کی مدح میں ایک مثنوی ٤١٤ اشعار پر مشتمل «امواج الخیال[3]» کے نام سے لکھی تھی. اس میں ھندی قواعد موسیقی کا اچھے اسلوب سے ذکر کیا گیا ھے جو میر عبدالجلیل کی فنی مہارت پر شاھد ھے. یہ مثنوی اس شعر سے شروع ھوتی ھے:

آب و گل من کہ فیض عام است از خطۂ پاک بلگرام است

اس مثنوی کے چند ذیلی عنوان یہ ھیں:

(۱) گل ریزی وصف بہار
(۲) ورق گردانی وصف خزاں
(۳) گرم خونی وصف سرما
(٤) گلاب افشانی وصف تابستاں
(٥) تراوش وصف برشگال
(٦) حنابندی وصف سحاب سرخ
(۷) طلاکاری وصف آب زرد وغیرہ

آزاد بلگرامی نے «معراج الکمال» کے نام سے «امواج الخیال» کا تتمہ لکھا ھے. انھوں نے بھی بلگرام اور اھالی بلگرام کو اپنا خراج عقیدت پیش کیا ھے.

دیگر بلگرامی شعرا نے بھی حب الوطنی کے جذبہ سے اپنے وطن مالوف کی شان میں اشعار و قصائد نظم کیے ھیں. میر عبدالجلیل کے نامور صاحب زادے سید محمد متخلص بہ شاعر کے کچھ اشعار جو بطور غزل ھیں

---

(۱) Ibid 177/41 (۲) مآثرالکرام: ۸، ٢٦٦

(۳) کتابوں کے تبصرہ میں اس پر پوری گفتگو کی گئی ھے.

پیش کیے جاتے ہیں۔ ان سے ناظرین اوراق بلگرامیوں کے شوق و شغف اور اس سرزمین سے جو انہیں گہری محبت و عقیدت رہی ہے، اندازہ لگاسکیں گے اور پوری گفتگو کا خلاصہ بھی سامنے آجائے گا[1]:

سیر باید کرد یاراں نو بہار بلگرام — بر زمرد ناز دارد سبزہ زار بلگرام
ہر نفس عطر گلستان یمن بو می کند — خوش دماغاں از نسیم مشکبار بلگرام
عطف از فردوس می سازد عنان دیدہ را — چشم بینائی کہ می‌گردد دو چار بلگرام
اہل معنی کسب انوار سعادت می کنند — از سواد اعظم دولت مدار بلگرام
شش جہت تنگ است بر جولان رخش ہمتش — بر فراز عرش نازد شہسوار بلگرام
خواجۂ کامل عمادالدین قطب الاولیا — حلقۂ باب حریم او حصار بلگرام
از ورود موکب بن خسرو عالی جناب — سرمۂ چشم ملک باشد غبار بلگرام
آستان اشرف او بوسہ گاہ آسمان — بارگاہ اقدس او افتخار بلگرام

یاد ہندستاں کجا از خاطر طوطی رود
می کند شاعر بجا وصف دیار بلگرام

[۲۰/ ٤/ ۱۹٦٥م]

* * *

تصحیحات:
ص ۸۵ س ۷ «ہستیوں کی»؛ ص ۸٦ س ٦ «در پائے تخت»؛
ص ۸۸ س ۱ «سعدالدین»

---

(۱) مآثرالکرام: ۱۰

فیضی کا ایک مرثیہ

اس سے کسی کو انکار نہیں کہ شعر وهی قابل تعریف هوتا هے جو مؤثر هو. یہ بھی مسلمہ امر هےکہ شاعر کے سچے جذبات اور حقیقی احساسات کا اظہار جس خلوص کے ساتھ اس کے کسی عزیز کے مرثیے میں هوتا هے کسی اور صنف شاعری میں نہیں هوتا. فارسی کے اکثر شعرا نے اپنے فرزندوں کی موت پر مرثیے لکھے هیں جن میں شعرا نے اپنے دل کا خون نچوڑ کر رکھ دیا هے.

فارسی ادب میں جن عظیم شعرا نے اپنے بیٹے کی موت پر مرثیہ لکھا اُن میں سب سے پہلے فردوسی کا نام آتا هے. اس بدنصیب شاعر کی عمر کا ٦٥ واں سال تھا جب کہ دست اجل نے اس سے اس کے ٣٧ سال کے جوان بیٹے کو چھین لیا. اس موقع پر شاعر نے اپنے غم سے لبریز دل کی ترجمانی کچھ ایسے اشعار میں کی هے جن کے پڑھنے سے آنکھوں میں بے اختیار آنسو آجاتے هیں. ان اشعار کو فردوسی نے «شاهنامه» میں درج کیا هے. اس نے بیٹے کے علاوہ سہراب کی موت پر اس کی ماں کی طرف سے جو ماتم و زاری کی هے وہ بھی بیحد دردناک هے.

عهد غزنویہ کے لاهور کا مشهور شاعر مسعود سعد سلمان (٤٣٨-٥١٥) مورد عتاب شاهی هوکر قلعۂ مریخ میں قید هوا. اس اثنا میں اس کا جوان سال بیٹا صالح وفات پاگیا جس کے ماتم میں بدنصیب باپ نے ذیل کی رباعی لکھی[1]:

صالح تن من ز عشق دامن بفشاند   تا مرگ قضای خویشتن بر تو براند
دل تختہ درد و نا امیدی بر خواند   شادی و غم تو بودی هر دو نماند

خاقانی شروانی اپنی عمر کی پچاسویں منزل میں تھا کہ اس کا بیس سالہ فرزند امیر رشید الدین داغ مفارقت دے گیا. خاقانی نے اس موقع پر

[(١) دیوان مسعود سعد سلمان طبع رشید یاسمی، تہران ١٣٣٩ میں یہ رباعی موجود نہیں. (اڈیٹر)]

نہایت درد ناک شعر لکھے ہیں۔ یہ مرثیہ جو بہت مؤثر ہے اور خاقانی کے عمدہ کلام میں شمار ہوتا ہے اس شعر سے شروع ہوتا ہے[1]:

صبح گاهی سر خونین جگر بگشائید ژالهٔ صبحدم از نرگس تر بگشائید

خاقانی بیٹے کی صفات کا ذکر کرکے اس طرح سینہ کوبی کرتا ہے:

سرو سیمین قلم زن شد و در وصف رخش
سر زرین قلم غالیه خور بگشائید
سرو چون مهر گیا زیر زمین حصن گرفت
در حصنش بسواران ثغر بگشائید
مادرش برسر خاکست بخون غرق و ز خلق
دم فرو بست عجب دارم اگر بگشائید
این توانید که مادر بفراق پسر است
پیش مادر سر تابوت پسر بگشائید
پدر سوخته در حسرت روی پسر است
کفن از روی پسر پیش پدر بگشائید
تا ببیند که بباغش نه سمن ماند و نه سرو
در آن باغ بآئین و خطر بگشائید
از پی دیدن آن داغ که خاقانی راست
چشم بند امل از چشم بشر بگشائید

کمال الدین اصفہانی کا وہ مرثیہ بھی پڑھنے کے قابل ہے جو اس نے اپنے جوان سال بیٹے کی موت پر سپرد قلم کیا ہے۔ سلطان ساوجی نے دلشاد خاتون کی وفات پر جو مرثیہ لکھا ہے وہ بھی کسی صورت میں کم اثر انگیز نہیں۔ کچھ اشعار درج ذیل ہیں[2]:

سرو بالای تو در خاک، دریغست دریغ
زیر خاک این گهر پاک، دریغست دریغ

[(۱) دیوان خاقانی: ۱۴۲-۱۴۶ تصحیح محمد عباسی تهران: ۱۳۳۶ خورشیدی]

[(۲) دیوان سلیمان ساوجی: مقدمه: ۲۳ طبع منصور مشفق، تهران ۱۳۳۶ دیوان مطبوعۂ تہران میں یہ مرثیہ نہیں ملا، دکتر تقی تفضلی نے مقدمۂ دیوان میں یہ ترکیب بند نقل کیا ہے (اڈیٹر)]۔

دامن پیرهن عمر تو ای یوسف عهد
شده چون دامن گل چاک ، دریغست دریغ

ای بخاک لحد و تختهٔ تابوت اسیر
سرو آزاد تو خاشاک ، دریغست دریغ

جای آن بود که جای تو بود در دیده
راستی جای تو در خاک ، دریغست دریغ

شیخ سعدی شیرازی نے ایسے هی موقعه پر ایک حکایت بطور تمثیل لکھ کر خون کے آنسو بہائے هیں[1].

حافظ شیراز کو جب فرزند کی موت کا جان گداز واقعه پیش آیا تو اس نے قطعهٔ ذیل لکھ کر ماتم کیا[2]:

دلا دیدی که آن فرزانه فرزند چه دید اندر خم این طاق رنگین
بجای لوح سیمین در کنارش فلک برسر نهادش لوح سنگین

مولانا جامی نے اپنے بھائی اور بیٹے کی وفات پر بڑے درد ناک مرثیے لکھے ۸۸۱ ھ میں جبکہ جامی کی عمر ٦٤ ویں سال کو پہنچ چکی تھی. اس کا اکلوتا بیٹا خواجه صفی الدین ایک برس کی عمر کا هوکر راهی عالم بقا هوگیا. جس پر جامی کے جذبات بے قابو هوکر آنسوؤں کی شکل میں بہ نکلے[3]:

فرماتے هیں :

ریختی خون دل از دیدهٔ گریان پدر
رحم بر جان پدر نامدت ای جان پدر

نو بهار آمد و گلها همه رستند ز خاک
تو هم از خاک برآ ، ای گل خندان پدر

[(۱) کلیات سعدی : ۲۲۹ (بوستان باب ۹) طبع محمدعلی فروغی ، تهران ۱۳۲۰ ھ.]

[(۲) دیوان حافظ شیرازی : ۳۷۰ تصحیح قزوینی و دکتر قاسم غنی ، تهران ۱۳۲۰ ھ]

[(۳) دیوان جامی : ۱٤۰ تصحیح هاشم رضی، تهران ۱۳٤۱ .]

جان خود بدهد و جان تو عوض بستاند
گر بود قابض ارواح به فرمان پدر
خواب دیدم که دل جمع پریشان کردی
راست شد عاقبت این خواب پریشان پدر

لیکن فرزند کا مرثیہ لکھنے میں غالباً فیضی (متوفی ۱۰۰۴ ھ) سب پر سبقت لے گیا۔ فیضی دربار اکبری کا ملک الشعرا اور اکبر اعظم کا مشیر تھا۔ اس نے اپنے سہ سالہ اکلوتے بیٹے محمد کمال کی وفات پر ایک نہایت سوز ناک ترکیب بند لکھا ہے جسے پڑھکر کوئی شخص آنکھوں میں آنسو لائے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس مرثیہ کو فارسی ادبیات میں اہم مقام حاصل ہے۔ مستند نسخوں سے کام لے کر ہم نے اس مرثیہ کا ایک صحیح متن تیار کیا ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔ متن تیار کرنے میں «کلیات فیضی» کے مندرجہ ذیل نسخوں کو کام میں لایا گیا ہے راقم نے متن کی بنیاد نسخۂ آزاد پر رکھی ہے اس کی تصحیح دوسرے نسخوں سے کی گئی ہے اور ایک صحیح متن متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱—نسخۂ ذخیرۂ شمس العلما محمد حسین آزاد، مخزونۂ کتب خانۂ دانشگاہ پنجاب لاہور۔

۲—نسخہ ذخیرۂ شیرانی، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ پنجاب لاہور۔

۳—نسخہ ذخیرۂ آذر، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ پنجاب لاہور۔

٤—نسخۂ کتب خانۂ رضائیہ رام پور

٥—نسخۂ ذخیرۂ نواب لوھارو، مخزونۂ کتب خانۂ رضائیہ رام پور۔

٦—نسخۂ کتب خانۂ دانش گاہ علیگڈھ۔

۷—نسخۂ ذخیرۂ حبیب گنج مخزونہ در کتب خانہ دانش گاہ علیگڈھ۔

۸—نسخۂ مملوکۂ جواہر میوزیم اٹاوہ مخزونہ در کتب خانۂ دانشگاہ علیگڈھ۔

۹—نسخۂ جے پور، مخزونۂ کتب خانۂ دانش گاہ علی گڈھ۔

ترکیب بند در مرثیهٔ پسر

(۱)

خواهم دگر بحلقهٔ ماتم علم زدن بر بام شادمانی دل کوس غم زدن
خواهم دگر بکلک سیه روےدل خراش از حسب حال‌خود دو سه حرفے رقم زدن
خواهم دگر بشورش[۱] یک‌آتشین خروش هنگامهٔ نشاط جهانے بهم زدن
خواهم دگر به دود دل و آتش جگر[۲] زیں ماجرا که بر سر من رفت دم زدن
خواهم دگر ز سوز درون نعرهٔ بلند بر خوابگاه خلوتیان عدم زدن
خواهم دگر بچشم رفیقان[۳] آشنا دستے نفرق ماندن و در خون قدم زدن
خواهم دگر ز بهر[۴] حریفان زهر نوش بیهوش داروئے بشراب الم زدن
هشدار تا کے اے فلک آبگینه چشم بر آبگینه ام همه سنگ ستم زدن
تا این سیاه نامه نیفتند بچشم من خواهم سواد دیده[۵] بنوک قلم زدن
این نامهٔ رسیده[۶] ز ملک عدم مرا
منشور ماتم است ز سلطان غم مرا

(۲)

بازم چه شدکه دل همه طوفان غم کشد آتش بجاے آب ز چشمم علم کشد
بازم قلم چو[۷] پیکر تابوت غم فزاست تا این سیاه پوش معانی رقم کشد
باز این چه قصه میکنم املاکه هرزمان دستم بصد هزار گرانی قلم کشد
در شرح غم خمیده روانست خامه ام گاهے چگونه اینهمه کوه ستم کشد
دل از کجا و آب بقا اینکه آن نفس کانش سبو سبو ز شراب عدم کشد
در روزگار هم نفسے نیست تاکسے خونے بهم بگرید و آهے بهم کشد

---

(۱) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد : بسوزش
(۲) ایضاً : آتشیں جگر (۳) ایضاً : حریفان
(٤) مخطوطه ذخیرهٔ شیرانی : زمهر حریفان
(٥) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد : سواد نامه (٦) ایضاً : نامه رسید
(۷) مخطوطه ذخیرهٔ شرانی : چه

ایدل بیا و از مژه خونابها بریز تا این زمین که تشنه بخونست نم کشد
لیکن چه سود دیده و دل گر هزار بار خونابه بر تراود و شورابه هم کشد
یاران ملامتم مکنید از خروش دل خواهم که[1] نیم‌مرده من یک‌دو دم کشد
اے همدمان چراغ من از تند باد مرد
آتش زنید خانه[2] که شمع مراد مرد

(۳)

شد وقت آن که دیده بر جو دل غرق خون کنم خونابهٔ گره شده از دل برون کنم
آن غصهٔ که پیش نخوردم کنون خورم و آن ناله که پیش نکردم کنون کنم
دل بر گدازم از تف آه وز خون گرم در جان نیم سوخته آتش فزون کنم
صبرے دلیر پایم اگر روبرو شود از یک طپانچه اش بکف غم زبون کنم
دل را که لاف صبر زوے در برابرم کو تا بصد هزار بلا آزمون کنم
وین عقل را که پرده نشین سلامت است از نیم ناله بادیه گرد جنون کنم
گویند عاقلان ره صبر اختیار کن چون اختیار در کف من نیست چون کنم
تنها درین الم غم یکدل بسنده نیست خواهم بدل غم همه عالم درون کنم
تا گوهر نهفته بخاکم برون فتد چون آسمان سزد که زمین سرنگون کنم
دردا که کرد ناگه ازین تنگنا خرام
آن کز کمال هیچ ندیده بغیر نام

(٤)

واحسرتا کزین چمن آن نونهال رفت وز رفتنش ز باغ طرب[3] اعتدال رفت
چون لاله داغها بدل ماست کز جهان تا چیده[4] لاله بونس آن غزال رفت
در خاک و خون بجلوه چو طاؤس بسملم زان طوطی بهشت که نکشوده[5] بال رفت
طفلاں بجاے شیرو شکر خاک و خون خورند کان طفل شیر خوارهٔ شکر مقال رفت

---

(۱) مخطوطه ذخیرهٔ آزاد : خواهد که
(۲) ایضاً : آتش زنند خامه
(۳) نسخهٔ جواهر میوزیم اٹاوه : باغ جهان
(٤) نسخهٔ آزاد : تاچند
(٥) نسخهٔ ذخیرهٔ آزاد : بکشوده

صبرے که سالها نگهش داشتم بدل پیرانه سر ز رفتن آن خرد سال رفت
در احتراق مانده ام از بخت خویشتن کان اختر سعادت من در وبال رفت
فرخنده کوکبے که بوقت غروب او پرتو ز آفتاب و فروغ از هلال رفت
گه چشم خویش مالم و گه دست خویشتن کین یک دو روزه بخواب و خیال[1] رفت
عالم بود بدیدهٔ من تیره بے رخش من نیز می روم چو ز عالم کمال رفت
آنکه غمش براه عدم توشهٔ منست
دلبند دیگران و مکر گوشهٔ منست

(٥)

طفلے گذشت کو ادب آموز پیر بود حسنش بچشم پاکدلان دلپذیر بود
مهرش بجان بنده و آزاده راه داشت حرفش بگوش پیر و جوان جانگیر بود
زین غم زبانه می زندم آتش درون کانش فگن شرارهٔ من زود میر بود
بشگاف خاک و گرد برویش نشسته بین آنکو غبار آئینه اش از عبیر بود
بردل خراش تختهٔ تابوت مانده تن نازک تنے که تکیه گه او حریر بود
کردی بخنده هاے دلآویز صید خلق تنها نه جانِ سوختهٔ من اسیر بود
میریخت خون دل بشکر خندهاےگرم با آنکه غنچه اش شکر آلود شیر بود
نگرفته از معلم آداب لوح علم در اعتدال حسن ادب بے نظیر بود
از بسکر بود عقل هیولانیش بلند میکرد ظاهر آنچه مرا در ضمیر بود
طبع ادب طراز معانی نورد[2] داشت
طفل سه ساله[3] دانش سی ساله مرد داشت

(٦)

بر خاک ریخت همچو گل تازه رو دریغ خورشید پارهٔ[4] بزمین شد فرو دریغ
این چرخ خیره چشم که خاکش بفرق باد برخاک تیره ریخت مرا آبرو دریغ

---

(١) نسخهٔ اٹاوه : چو خواب و خیال
(٢) آزاد : معانی نور
(٣) نسخهٔ شروانی : طفل سد سال
(٤) نسخهٔ آزاد : خورشید پایهٔ

گفتم بنالهٔ بکشایم دل حزین ماندست پاره پاره جگر در گلو دریغ
می جستمش ولے ز چنیں[1] گوهر مراد تا فرق سوده شد قدم جست و جو دریغ
باید ز خاک تیره تیمم کنند خلق ز آب ز لال بهر نمازش وضو دریغ
شکل و شمائلش نبود حد آدمی[2] زان دلربا فرشتهٔ جبریل خو دریغ
ایدل چه سود ازین همه خونابه ریزیت کان آب رفته باز نیاید بجو دریغ
گلدستهٔ مراد ز دستم بخاک ریخت زآن آب و تاب حیف وزان رنگ و بو دریغ
هر سو چو باد صبح سراسیمه میروم بویش ولے نمیرسد از هیچ سو دریغ
زین هجر جانگداز خرابست حال من
طاقت نماند آه کجا شد کمال من

(۷)

آه از اجل که بر دلم الماس سود و رفت یاقوت پارهٔ ز کف من ربود و رفت
این ترک فتنه جو که خیالے شهید اوست بر من هزار تیغ بلا آزمود و رفت
گفتم که میوهٔ خورم از شاخ آرزو آن شاخ را ز بیخ بناگه درود و رفت
تا روز من سیه کند و روزگار هم زین آتش نهفته بر آورد دود و رفت
حسرت فزاست رفتن آن نو رسیده ام گوئی ز دور گوشهٔ ابرو نمود و رفت
از کاوش جگر مژه ام در تراوش است کز دل هزار چشمهٔ خونین کشود و رفت
دل سوز داغها بسرهم نهاد و سوخت جانکاه نالها ز پئے هم فزود و رفت
آن شاخ نرگسی که سراپا شگفته بود چشمش ز بهر خواب گرانی غنود و رفت
صدخار حسرت است مرا در جگر که او برگ گلے نچید ز باغ وجود و رفت
بینید[3] آن جنازه و آن نخل تازه اش
دلهاے تازه[4] بستهٔ نخل جنازه اش

(۸)

اے روشنی دیدهٔ روشن چگونهٔ من بے تو تیره روز تو بے من چگونهٔ
من در فراق دست و گریبان صد غمم تا در کفن تو پاے بدامن چگونهٔ

---

(۱) نسخهٔ آزاد : ز جبین (۲) ایضاً : شکل و شمایلے نه حد آدمی بود
(۳) نسخهٔ آزاد : بینند (٤) نسخهٔ اٹاوه : دلهائے پاره

مسکین من از فراق تو در آب و آتشم — تو زیر خاک ساخته مسکن چگونهٔ
مانم سراست خانهٔ من در فراق تو — تو در لحد گرفته نشیمن چگونهٔ
بر خار و خس که بستر و بالاین خواب تست — اے یاسمین عذارسمن تن چگونهٔ
گل گل شگفته گلشن چشمم ز خون دل — اے رنگ بخش این گل و گلشن چگونهٔ
داریم نالهٔ که جگر میکند شگاف — هنگامه ساز حلقهٔ شیون چگونهٔ
میسوزم از فراق و نشانت نمی دهند — اے شعله هاے غم بدل افگن چگونهٔ

چون در جهان نمی دهدم کس نشان تو
گویم دعا بشادی روح و روان تو

(۹)

یارب رخت چراغ شبستان نور باد — نور تو شمع خلوت دار السرور باد
شمعے که روشن است ازو طاق مرقدت — پروانهٔ ضیا ده اهل قبور باد
زانسانکه جام لعل تو سرشار شیر بود — لبریز ساغرت ز شراب طهور باد
گر از کنار دایه ات ایام برگرفت — آرام بخش نخل تو آغوش حور باد
هردم ز چرخ میگزرد ے تو نالهٔ ام — فریاد هائے کاتمیان از تو دور باد
در گرد روضهٔ تو گیا هے که بردمد[1] — از نور بر فروخته چون نخل طور باد
چندان که میخورم غم هجران تو شاد باش — وین ماتمے که میگزرد بر تو سور باد
چون عاقبت رخ تو باین چشم دید نیست — صبر من از تو تادم صبح نشور باد
دانم فغان خلق گرانست بر دلت — در سوزش[2] غمت دل فیضی صبور باد

گر بس کنم ز ناله نه از یاد بردمت
آسوده ام که در کف حق سپردمت

* * *

اسلامیه کالج، لاهور — ڈاکٹر اے. ڈی. ارشد

---

(۱) نسخهٔ آزاد : پرورد
(۲) نسخهٔ حبیب گنج : شورش

مصحف عثمانی

مقالہ «مصحف عثمانی کے تاریخی نسخے[1]» از جناب ابو محفوظ الکریم معصومی پیش نظر ھے. اس سلسلے میں چند امور درج ذیل ھیں:

(۱) بعض صحابہ نے زمانۂ رسالت میں ھی اپنے لیے مصاحف یا توخود لکھ لیے تھے یا لکھوالیے تھے مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت زید بن ثابت وغیرہ، عورتوں میں حضرت عائشہ (اپنے آزاد کردہ غلام ابو یونس سے لکھوایا)؛ حضرت حفصہ (عمر بن رافع سے لکھوایا)؛ حضرت ام سلمہ؛ ام ورقہ بنت نوفل.

(۲) کاتبان وحی میں کم و بیش چالیس صحابہ کے نام ملتے ھیں جنہوں نے مختلف وقتوں میں کتابت وحی کی خدمت انجام دی.

(۳) مصحف خاص جو بوقت شہادت حضرت عثمان تلاوت فرما رھے تھے غالباً یہ ان کا اپنا مصحف تھا، یا تو خود لکھا تھا، یا اپنے لیے خاص طور پر لکھوایا تھا. اس نے بے شمار حوادث زمانہ دیکھے، سب سے آخری پرانی شہادت اس کے متعلق ابن بطوطہ کی ھے جس نے اس کو بصرہ میں دیکھا تھا. غالباً امیر تیمور یا اس کے کسی امیر نے غالباً (ابوبکر) قفال الشاشی نے خواجہ عبداللہ احرار کی مسجد میں سمرقند میں رکھ دیا جہاں سے اس کو بوقت استیلاء روس (۱۸۸۹ء) سینٹ پٹرس برگ (St. Petersburg) میں شاھی کتب خانے میں منتقل کردیا گیا. یہ صحیح ھے کہ یہ مصحف وھاں ۱۹۱۸ تک رھا، بعد ازاں اس کو بڑے تزک و احتشام سے تاشقند منتقل کردیا گیا جہاں وہ اس وقت بھی محفوظ بتایا جاتا ھے. مولانا عبدالحامد بدایونی نے اس کا ذکر اپنے روس کے سفر نامے میں کیا ھے[2]. ان کے بیان کے مطابق آیت «فسیکفیکھم اللہ وھوالسمیع العلیم» پر خون مبارک

---

(۱) مجلۂ علوم اسلامیہ ص ۱۰ (دسمبر ۱۹۶۱ء)

(۲) عبدالحامد بدایونی: تأثرات روس ص ۳۵ (۱۹۵۷)

قطروں کے نشان ہیں. اس کا عکس اور بہت مختصر سا ذکر لندن کے رسالہ Islamic Revi بابت جنوری ۱۹۵۵ میں بھی شائع ہوا تھا.

(٤) مصحف مدینہ : حضرت عثمان نے جو آٹھ نو نسخے مختلف امصار ت میں بھیجنے کے لیے تیار کرائے تھے یہ ان میں سے تھا غالباً اس انھوں نے مسجد نبوی میں رکھوا دیا تھا اور یہ ان کے اپنے مصحف ں کے علاوہ تھا. یہ صحیح ہے کہ ترک اس کو پہلی جنگ عظیم اوائل میں استنبول لے گئے ؛ اس وقت مدینہ منورہ کے ترکی جنرل ی پاشا تھے وہ آخر وقت تک شہر کی مدافعت کرتے رہے چنانچہ وہ « Defender of Medin کے لقب سے مشہور ہوئے. جب انھوں نے دیکھا مزید مدافعت بے کار ہوگئی تو وہ بہ نظر حفاظت اس مصحف کو اپنی ، سے لگائے ہوئے استنبول لے گئے . جب استنبول بھی اتحادیوں کے ے میں آگیا تو طلعت پاشا اس کو برلن لے گیے . کہا جاتا ہے کہ طلعت یا دوسرے ترک افسروں نے اس نسخے کو قیصر ولیم ثانی کو بطور تحفہ ں کردیا. مصری ہفتہ وار « الدنیا و کل شیء » کی اطلاع صحیح ہے ں ۲۷) . تعجب ہے کہ استاد طاہر الکردی نے اس خبر کو غیر مصدقہ ے قرار دیا ہے حالانکہ عہد نامے کی ایک دفعہ میں صاف اور واضح ظ میں اس مصحف کا ذکر ہے :

Within six months from the coming into force of the prese Treaty, Germany will restore to His Majesty King of the Hedjaz ‹ original KORAN of Caliph Osman, which was removed fro Medina by the Turkish authorities and is said to have been present to Ex-Emperor William II (Pt. III, Section II, article 246 of Trea of Versailtes.)

یہ امر قابل ستایش ہے کہ دول متحدہ جہاں بین الاقوامی اہم ترین ئل کے متعلق فیصلے کرائے تھے اس وقت انھوں نے اس مصحف مبارک اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا اور ایک علیحدہ دفعہ اس صلح نامے میں رج کرنی ضروری سمجھی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کسی طرح ترکوں ھی اس مصحف کو پھر حاصل کرلیا اور اب یہ استنبول میں محفوظ ہے .

ڈاکٹر محمدحمیداللہ نے ایک مضمون میں جو انھوں نے ۱۹۴۲ء میں لکھا تھا ضمناً ذکر کیا ہے کہ « حضرت عثمان کی طرف منسوب مدینۂ منورہ کے قرآن کے ایک صفحہ کا فوٹو ترکی حکومت نے شائع کیا ہے . (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی زندگی : مضمون اصل مکتوب نبوی بنام نجاشی) . ایک خط میں جو انھوں نے میرے استفسار کے جواب میں لکھا تھا یہ بھی اطلاع دی ہے کہ اب ترک اس کو غالباً بہ نظرحفاظت عوام کو نہیں دکھاتے ہیں . ابھی حال میں روزنامہ « نوائے وقت » میں ایک خبر شائع ہوئی تھی جس سے بھی اس مصحف شریف کے استنبول میں وجود کی نشاندھی ہوتھی تھی .

ڈرھم یونیورسٹی لائبریری (انگلستان) میں اصل مخطوطہ نہیں بلکہ روسی مصحف کا عکس ہے . زار روس نے کل پچاس نسخے تیار کرائے تھے جن میں سے ایک‌نسخہ ڈرھم میں ہے اور دوسرا کابل میں باقی نسخوں کا پتا نہیں اور یہ کوئی اہم بات نہیں کیونکہ وہ سب عکوس تھے .

ممکن ہے کہ مصاحف عثمانی دنیا میں کہیں اور بھی ہوں لیکن مذکورہ بالا دو مصاحف کے متعلق تو تحقیقی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کم از کم یہ دو اصلی مصحف عثمانی ہیں اور مسلمانان عالم کے لیے قیمتی ترین اور مایۂ ناز سرمایہ ہیں .

انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون

لاہور — ڈاکٹر عابد احمد علی

دیوان رکن صاین هروی

مرتبہ پروفیسر سید حسن ، ناشر : عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پٹنہ . تعداد صفحات : ۵ + ۷۵ + ۳۵۲ + ۱۰ عکس : ٦ . کاغذ اعلیٰ ، کتابت و طباعت متوسط، قیمت درج نہیں .

رکن صاین هروی (متوفی ۷٦۵ هجری) عہد حافظ شیرازی میں ایک اهم شاعر گذرا هے . وه نه صرف حافظ کا همعصر تها بلکه حافظ کی طرح وه بهی ملک ابو اسحاق اینجو فرمانروائے شیراز اور شاه شجاع بن شاه مظفر فرمانروائے یزد و شیراز کے درباروں سے منسلک تها . خاندان اینجو سے منسلک هونے سے قبل وه ایران کے آخری مغل فرمانروا سلطان ابو سعید کے وزیر دانشمند غیاث الدین رشیدی کے دربار میں ملک الشعرا کے عہدے پر فائز تها . رکن صاین نے غیاث الدین رشیدی، شاه مظفر، شاه شجاع اور اس دور کی بعض دیگر ممتاز شخصیتوں کی مدح سرائی کی هے. عہد حافظ اور اس کی شاعری کی خصوصیات کو سمجھنے کے لیے یه ضروری هے که اس دور کے جمله اهم سخنوروں کے کلام کا مطالعه کیا جائے . دکتر قاسم غنی نے اپنی مشهور تالیف «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ» جلد اول میں اس امر کو خاص طور پر ملحوظ رکها هے لیکن وه بهی رکن صاین کے بارے میں کافی معلومات فراهم نه کرسکے ، اس کی وجه شاید یه هے که رکن صاین کا دیوان بہت کمیاب هے . موجوده ایران کے معروف ادیب و شاعر آقای گلچین معانی کی یه کوشش که دیوان رکن صاین طبع کرائیں اسی سبب سے بار آور نه هوسکی . یه اهم کام پروفیسر سید حسن سابق ڈائرکٹر ، ادارۂ تحقیقات عربی و فارسی پٹنه ، و حال صدر شعبۂ فارسی ، پٹنه یونیورسٹی پٹنه کے هاتهوں انجام پایا . پروفیسر صاحب موصوف کو خوش قسمتی سے دیوان کے تین نسخے دستیاب هوگئے . انهوں نے ان تینوں نسخوں اور بعض دیگر مصادر سے رکن صاین کے تقریباً ساڑھے چار هزار اشعار جمع کر لیے هیں اور ان کو صنف وار ترتیب دیا هے . دیوان کے

شروع میں فارسی میں پانچ صفحوں کا ایک دیباچہ اور پچھتر صفحوں کا ایک مفصل اور مبسوط مقدمہ بزبان فارسی شامل ہے جس میں رکن صاین کے حالات زندگی، سیرت و شخصیت، شعر و سبک شعر سے بہت سے حوالوں کے ساتھ سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ فاضل مرتب نے اس مقدمے میں بڑی تحقیقی صلاحیت اور تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا ہے، خصوصاً وہ باب جس میں رکن و حافظ کی شاعری کا مقابلہ کیا گیا ہے بہت ہی دلچسپ اور پر از معلومات ہے۔ موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حافظ نے غزل گوئی میں رکن صاین کی پیروی کی ہے۔ اگرچہ اس کے ثبوت میں انہوں نے دونوں کی ہم طرح غزلیں بھی پیش کی ہیں لیکن پھر بھی کچھ شبہے کی گنجایش رہ جاتی ہے۔ مقدمہ صاف اور رواں اور جدید فارسی میں تحریر کیا گیا ہے۔ آخر میں مفید تعلیقات و توضیحات کے چند صفحے بھی ہیں اور سب سے آخر میں ایک مقدمہ بزبان انگریزی بھی شامل ہے جو دس صفحات پر محتوی ہے۔ ایک طویل غلط نامہ بھی کتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ متن دیوان کے حاشیے میں اختلاف نسخ کی نشاندھی کی گئی ہے۔ مرتب نے اہم اعلام پر مختصر نوٹ بھی دے دیے ہیں لیکن جب جریر اور اعشیٰ کو جو عربی زبان کے مشہور ترین شاعر ہیں درخور اعتنا سمجھا گیا تو حسان بن ثابت (متوفی ٥٤ ھجری) مرتب کی توجہ سے کیوں محروم رہے۔ لات وعزیٰ (ص ٨٢) پر بھی نوٹ دیا جاسکتا تھا۔ معن اور یحییٰ کے متعلق لکھا ہے «نام شعرائے معروف عرب»، عربی کا معروف شاعر معن بن أوس المزنی (متوفی ٦٤ ھجری) ہے جو ایک پریشان حال شخص تھا اور جس نے متعدد مدحیہ قصیدے، سعید بن العاص (حاکم بصرہ) اور دوسرے اشخاص کے متعلق لکھے تھے، عبداللہ بن زبیر میں (جو ایک کفایت شعار آدمی تھے) جود وسخا کی کمی دیکھ کر اس نے ان کی ھجو بھی لکھی تھی۔ عبداللہ بن عباس اور امیر معاویہ اس کی ضرورتوں کا خیال رکھتے تھے۔ جو شاعر خود دوسروں کا متوسل ہو اس کا ذکر صاین جود وسخا کے سلسلے میں کس طرح کرسکتے ہیں۔ پھر یحییٰ نام

کا کوئی مشہور شاعر عرب میں ایسا نہیں گزرا جس کا ذکر معن بن أوس کے ساتھ کیا جاسکے. رکن صاین کی مراد ان دو شعروں میں:

سپہر قدرا در دور جود تو طے کرد　　زمانہ ناموس معن و یحیی را
زبس کہ جود تو بااهل‌فضل احسان‌کرد　　دگر مجال سخن نیست من و سلوی' را

یقینی طور پر معن بن زائدہ (متوفی ۱۵۱ هجری) اور یحیی برمکی (۱۲۰—۱۹۰ھ) سے هے جو اپنے جود وسخا کی وجه سے عربوں میں مشهور هیں. صاین کے شعر میں جود اور احسان کا اشارہ بھی اس کا مؤید هے. قرآنی آیات کی تخریج توجه سے کی گئی هے. مصرع:

وقنا ربنا عذاب النار

آیت کریمه «وقنا عذاب النار» (القران ۲ : ۲۰۱) سے مستفاد هے، یه بات نظر انداز هوگئی هے. دیوان کے اختتام پر دو قطعے درج هیں (ص ۲٦۹) صرف اس لیے که وه «تذکرۂ ریاض العارفین» اور «تذکرۂ عرفات العاشقین» میں ایک دوسرے صاین: خواجه رکن الدین صاین سمنانی کے نام درج هیں، انهیں دیوان کے خاتمے میں علیحده درج کرنے کی کوئی وجه نهیں جب وه قطعے دیوان صاین کے سارے نسخوں میں موجود هیں.

کلام کا سب سے عمده حصه مثنوی «تحفة العشاق» یا «ده نامه» هے جو موضوع اور طرز بیان کے لحاظ سے فن کا بیش بها نمونه هے. یه کتاب فارسی ادبیات میں ایک بیش بها اضافه هے.

فاضل مرتب، جامعۂ پٹنه کے ذهین ترین طالب علموں میں رهے هیں اور انهوں نے جامعۂ تهران میں تعلیم حاصل کی هے وه ان لوگوں میں هیں جو چراغ سے چراغ روشن کرنے کی سنت پر عمل پیرا هیں اور هندستان میں بیٹھکر اپنے محدود دائرے میں سهی، ایران کی علمی فضا قائم کرنے کا حوصله رکھتے هیں. فارسی ادبیات کا مطالعه ان کی دلچسپی بھی هے اور پیشه بھی. هندستان میں فارسی زبان و ادب کی موجوده زبوں حالی کے زمانے میں ایک قدیم دیوان شعر کو اس اهتمام اور محنت سے اڈٹ کرکے شائع کرنا فارسی کے ساتھ عشق و محبت بھی هے اور حالات کے اوپر اعتماد و یقین بھی.

مختار الدین احمد

تاریخ اکبری معروف به تاریخ قندهاری

تالیف : حاجی محمد عارف قندهاری، تصحیح و تحشیه : حاجی سید معین الدین ندوی مرحوم و ڈاکٹر سید اظہر علی دہلوی مرحوم، نظر ثانی : جناب امتیاز علی عرشی، مدیر کتابخانۂ رضا، رام پور، سلسلۂ مطبوعات کتابخانۂ رضا شمارہ— ۱۱، صفحات : دیباچۂ مصحح ۲۷ + متن و حواشی و فہارس ٤٨٧، طبع اول ہندستان پرنٹنگ ورکس رام پور ۱۳۸۲ ھ ۱۹۶۲م قیمت ۱۰ روپے.

جلال الدین اکبر بادشاہ کے عہد کے تاریخی مآخذ میں، جو کتابیں تالیف ہوئی ہیں اور ہم تک پہنچی ہیں ان میں حاجی محمد عارف قندھاری کی تالیف «تاریخ اکبری» خاصی اہمیت رکھتی ہے. یہ اکبر کی حکومت کی ابتدا سے سنہ ۹۸۷ ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے اور اس عہد کی تاریخی کتابوں میں جو اب تک منظر عام پر آئی ہیں بہ استثنائے «نفائس المآثر» مصنفۂ میر علاء الدولہ قزوینی (جس پر تفصیلی مضمون ڈاکٹر ام ہانی فخر الزمان کا مجلۂ علوم اسلامیہ جون ۱۹۶۰ میں شائع ہوا ہے) سب سے قدیم کتاب ہے. حیرت یہ ہے کہ فرشتہ اور عبدالباقی نہاوندی کے سوا کسی مؤرخ نے اپنی کتاب میں اس سے استفادہ نہیں کیا، زمانۂ حال میں انگریزی مؤرخ ایلیٹ (Elliot) بھی براہ راست اصل کتاب سے استفادہ کے مدعی نہیں.

«تاریخ اکبری» کے صرف دو نسخوں کا اب تک پتا چلا ہے، ایک نسخہ کتابخانۂ رضا رام پور میں محفوظ ہے اور دوسرا جامعۂ کیمبریج کے کتاب خانے میں، لیکن عجیب اتفاق کہ دونوں نسخے ناقص ہیں. نسخۂ کیمبریج، اچانک، اکبر کی اجمیر سے مراجعت فتح پور سیکری (اواخر رجب ۹۸۱ ھ) کے ذکر پر تمام ہوجاتا ہے، نسخۂ رام پور ۹۸۷ ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے. پروفیسر C. A. Storey کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ نسخہ ایک بڑی اور ضخیم تصنیف کا صرف آخری حصہ ہے،

اس لیے کہ اس میں ہمایوں کے عہد کی تاریخ نہیں ملتی ہے جس کا کتاب میں ذکر آتا ہے ۔ (اسٹوری: پرشین لٹریچر ۱ : ۵٤۱). کتاب کی اہمیت کے پیش نظر حاجی سید معین الدین ندوی مرحوم نے جو اس زمانے میں رامپور اسٹیٹ لائبریری کے فارسی مخطوطات کی فہرست مرتب کررہے تھے اس کتاب کو اشاعت کے لیے مرتب کیا لیکن ابھی کتاب طبع نہیں ہوئی تھی کہ انھیں کیمبریج میں ایک نسخے کے وجود کی اطلاع ملی۔ جب اس کی عکسی نقل منگوائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ نسخہ خاصا اہم ہے اس لیے کہ اس میں بہت سی ترمیمات و تصحیحات درج ہیں اور غالباً بخط مصنف۔ اس اثنا میں حاجی صاحب کتاب خانۂ خدا بخش، بانکی پور پٹنہ میں مخطوطات کی فہرست کی ترتیب کے کام پر بلا لیے گئے اور «تاریخ اکبری» کی ترتیب اور نسخۂ کیمبریج سے مقابلہ وغیرہ کا کام ڈاکٹر سید اظہر علی، استاد شعبۂ تاریخ ، دہلی یونیورسٹی اور جناب امتیاز علی عرشی، ناظم کتاب خانۂ رام پور کو تفویض ہوا۔ دوسری جنگ عظیم چھڑ جانے کی وجہ سے اس کی طباعت معرض التوا میں پڑی رہی۔ تقسیم ہند کے بعد ڈاکٹر اظہر علی کراچی چلے گئے اور وہیں ان کی وفات ہوگئی، اب کتاب کی ترتیب و تصحیح کا کام تنہا جناب عرشی آپر پڑا۔ انھوں نے پریس کاپی کا دوبارہ دونوں نسخوں سے مقابلہ کیا اور اس عرصے کی چھپی ہوئی جدید تاریخی تصنیفات کی مدد سے حواشی میں اضافے کیے اور مقدمۂ کتاب میں مفید اور ضروری مباحث کا اضافہ کیا۔ انھوں نے اپنے اہتمام میں یہ کتاب چھپوائی اور رام پور سے ۱۹٦۲ میں شائع کی۔

کتاب کی ابتدا میں فہرست مضامین درج ہے، اس کے بعد فارسی میں دیباچۂ مصحح عرشی صاحب کے قلم کا لکھا ہوا ہے، پھر عارف قندھاری کے حالات تمام ممکن الحصول مآخذ سے لکھے گئے ہیں، اس کے بعد اصل کتاب پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

اس کتاب کے نسخۂ کیمبریج کا بہت مختصر سا ذکر پروفیسر E. G. Browne نے کیمبریج یونیورسٹی لائبریری کی فہرست مخطوطات فارسی میں کیا ہے

(*Persian Catalogue* 86) نسخۂ رام پور کے متعلق تفصیلی یادداشت سری رام شرما نے (*JRAS* بابت ۱۹۳۳ ص ۸۰۷—۸۱۱) میں شائع کی ہے . ۱۹۳۹ میں اسٹوری نے اپنی کتاب *Persian Literature* i, p. 541 میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس وقت تک جو معلومات حاصل تھے انہیں مختصر طور پر پیش کردیا ہے . مرتبین « تاریخ اکبری » نے ضروری معلومات اس کتاب سے متعلق تفصیل سے درج کیے ہیں . اسٹوری نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اور یہ بات پہلی مرتبہ ہمارے سامنے آئی ہے کہ اس کتاب کا نام « مظفر نامہ » بھی ہے جسے مؤلف نے سیف الدین مظفر خاں (متوفی ۹۸۸ ھجری) کے نام پر پہلے رکھا تھا نسخۂ کیمبریج سے اس امر کی توثیق ہوتی ہے کہ پہلے کتاب کا نام « مظفر نامہ » تھا ، اس کی وفات کے بعد مؤلف نے دربار اکبری میں تقرب کے لیے اس کتاب کو ذریعہ بنایا اور اس کا نام « تاریخ اکبری » قرار دیا .

کتاب کی اہمیت ظاہر ہے . یہ اکبری عہد کے حالات پر مشتمل قدیم ترین کتابوں میں دوسرے نمبر پر واقع ہے . اس میں بعض جزئیات و واقعات ایسے بھی درج ہیں جن کا دوسرے مصادر میں پتا نہیں . مثال کے طور پر علی قلی خاں کی بغاوت کے سلسلے کے بعض تفصیلات (تاریخ اکبری ص ۹۸) یا عمارت دارالخلافۃ آگرہ کے ذکر میں یہ اطلاع کہ دو ہزار ماہر سنگ تراش اور دو ہزار ہنرمند گلکار و چونہ کار اس عمارت کی تعمیر میں کام کر رہے تھے (ص ۱٤٥) ، سفر گجرات کے ذکر میں دریا کے کنارے اکبر کی شراب نوشی (ص ١٦١) ، فتح گجرات کے بیان میں ایلچیان فرنگ کی آمد (ص ۱۷۱) ، اکبر کی نماز عید میں شرکت (ص ۲۳۳) ، اس مقام کے لیے جہاں اکبر کو « الہام » ہوا «مکۂ خرد» نام کی تجویز (ص ۲۳٦) . ربیع الاول ۹۸۷ ھ میں دارالخلافۃ فتح پور کی آتش زدگی اور ایک کروڑ کے سامان کی بربادی (ص ۲٤٦) کا ذکر—ان جزئیات سے متداول تاریخ کی کتابیں خالی نظر آتی ہیں .

« تاریخ اکبری » کی ادبی اہمیت بھی ہے . یہ اکبر کے عہد کی

فارسی نثر کا بہت اچھا نمونہ ہے۔ کتاب میں قرآنی آیات اور احادیث جابجا استعمال کی گئی ہیں اور بعض مقامات پر نہایت چابکدستی سے نگینے کی طرح نثر کی عبارت میں جڑی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عربی مصرعے اور امثال بھی استعمال ہوئے ہیں لیکن ان کی تعداد زیادہ نہیں۔ زبان پر عربی اثرات بہت غالب ہیں پھر بھی زبان بوجھل نہیں ہونے پائی ہے۔

متعدد فارسی شعرا کے اشعار کتاب میں درج ہیں، ان میں شرف الدین علی یزدی (ص ١٢)، وحشتی (ص ٩٩)، فارغی (ص ١١٩)، ضیاءالدین فارسی (ص ١١٤)، قاسم ارسلان (ص ١٣٠)، غزالی مشہدی (ص ١٣٢)، طریقی (ص ١٣٣)، رضائی (ص ١٦٨)، امیر خسرو (ص ٢٠٧)، علی شیر شیری (ص ٢٣١) قابل ذکر ہیں، مؤلف عارف قندھاری کے اشعار کمیاب ہیں، اس کتاب میں اس کے چند شعر بھی درج ہیں (ص ٦٥). حسب ذیل غزل (ص ١٣٤) اکبر بادشاہ کے نام سے درج ملتی ہے:

چیتۂ بادشاہ کالہ گرفت خون او دشت را چو لالہ گرفت
باش ہشیار، اے حریف، کہ باز ساقی تند خو پیالہ گرفت
بہر خونریزی گل و لالہ ابر داماں ز سنگ ژالہ گرفت
بود شہ را پری وشان بسیار دلبر دیگر از بتالہ گرفت
شاہ اکبر، بہ بین، ز لطف الٰہ ہند را با خط و قبالہ گرفت

حواشی بہت تفصیلی ہیں اور ڈیڑھ سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں، یہ محنت اور نہایت توجہ سے لکھے گئے ہیں اور ان معلومات کی وجہ سے کتاب کی قدر و قیمت بہت بڑھ گئی ہے۔

اعلام پر بہت تفصیلی نوٹ دیے گئے ہیں، ایک آدھ نام نظرانداز ہوگیا ہے:

١—ولید ریان (ص ٩) سورۂ یوسف آیت: ٤٢ میں جس بادشاہ کا ذکر ہے اس کا نام زمخشری نے الریان بن الولید لکھا ہے (الکشاف ٢ : ٣٢٨، قاہرہ، ١٩٥٣)۔ المرزبانی نے فرعون یوسف کا پورا نام: الریان بن الولید بن ثروان بن اراشة بن قاران بن عمرو بن عمایق بتایا ہے (نورالقبس المختصر من المقتبس ص ٢٠٤ تحقیق Professor Rudolf Sellheim ویسبادن ١٩٦٤) نیز دیکھیے

تأریخ الطبری (١ : ٣٧٨). فراعنۂ مصر کا یہ خاندان نسلی اعتبار سے عمالقہ میں تھا جسے مصر کی تاریخ میں «ھکسوس» کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے، اس کا زمانہ ١٩ ویں اور ١٧ ویں صدی قبل مسیح ہے . تفصیلات Renan کی (96 - 1888) *History of the People of Israel* میں دیکھی جائے .

٢ــضیاء الدین فارسی (ص ١١٤) خجند کا رہنے والا تھا. سلجوقیوں کے دور حکومت میں سلطان محمد خوارزم شاہ کے ملازم بارگاہ اور ییغو ملک (ابن الاثیر ٩ : ٣٢٣، ٣٩٩، حبیب السیر ٢ : ٤) کے مداح کی حیثیت سے اس نے شہرت پائی. اس کا سال وفات سنہ ٦٢٢ ھ ہے . خواند امیر نے خوارزم شاہ کے عہد کے فضلاء و شعراء کے بیان میں ضیاء الدین کا مختصر سا ذکر کیا ہے اور تین شعر درج کیے ہیں (حبیب السیر ٢ : ٤ : ٦٥٣ چاپخانۂ حیدری، تہران ٣٣٣). «تاریخ جہانگشای» جوینی (٢ : ٢٨ ـ ٢٩) میں خوارزم شاہ کے فتح قراخطائے (سنہ ٦٠٧ ھ تفصیلات Barthold کی *Turkestan* p. 266 میں دیکھیے جائیں) کے ضمن میں اس کا ذکر کیا ہے . بداؤنی کی منتخب التواریخ (١ : ٦٤ ـ ٢٨) میں بھی اس کا ذکر ہے اور اس کے دو طویل قطعات نقل ہوئے ہیں. تذکرۂ «بتخانہ» مرتبۂ مولانا محمد صوفی و مرزا حسن بیگ خاکی نسخۂ بوڈلین آکسفرڈ رقم: ٣٦٦ ورق ٤١٨[a] ؛ تذکرۂ «مخزن الغرائب» از احمد علی سندیلوی ہاشمی نسخۂ بوڈلین، آکسفرڈ رقم: ٣٩٥ ورق ٢٤٧[b] (نسخۂ حبیب گنج علی‌گڑھ رقم ٥١ : ٦ جلد دوم ورق ٢٤٤[b])؛ آتش کدہ (ص ٣٤٥) طبع بمبئی ١٢٩٩؛ ہفت اقلیم از امین احمد رازی (١ : ٢٢٣) طبع ایشاٹک سوسائٹی کلکتہ میں ترجمہ اور اشعار مندرج ہیں. اس سلسلے میں Professor D. S. Robertson اور پروفیسر مسعود حسن جامعۂ کلکتہ کے مختصر نوٹس بھی قابل مطالعہ ہیں جو *JAAS* (1051), London p. 133, (1952) p. 105 میں شائع ہوئے ہیں .

٣ــذوالکفایتین (ص ٢٣٠)، یہ بھی فضل بن سہل (١٥٤ ھ ـ ٢٠٢ ھ) کا لقب ہے لیکن اس کا استعمال اسقدر شاذ ہے کہ کتب سیر میں اس کا ذکر تلاش پر بھی نہیں ملتا . اس موضوع کی اہم کتابیں «الکنیٰ والألقاب»

مؤلفه الشیخ عباس القمی (نجف ١٩٥٦)، اور «ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب» از محمد علی تبریزی (تہران، ١٣٦٨) بھی اس لقب سے خالی ھے. فضل بن سہل کا لقب «ذوالریاستین» اسقدر مشہور ھوگیا ھے کہ اگر فضل کی تلوار پر «ذوالکفایتین» کا لقب کندہ نہ ھوتا اور ایک قدیم ریشمی نسیج پر فضل کے نام کے ساتھ یہ لقب منقش نہ ملتا جسے المقریزی نے دیکھا تھا اور جس کا ذکر الازرقی نے کیا ھے تو آج شاید ھی اس بات کی اطلاع مل سکتی کہ یہ بھی فضل کا لقب تھا. (حسن الباشا: الألقاب الإسلامیة قاھرہ ١٩٥٧).

جناب عرشی نے فارسی و عربی اشعار اور امثال کی تخریج بھی کی ھے اور ان مصادر کے حوالہ دے دیے ھیں جہاں یہ موجود ھیں، ایک دو شعر اور ایک مثل کی تخریج رہ گئی ھے:

ص ٢٤٥ ○ و یرحم الله عبداً قال آمینا ○

اس کا پہلا مصرع یہ ھے ○ یارب لاتسلبنی حبها أبداً ○

یہ شعر مجنون عامری کی طرف متعدد مصادر میں منسوب ھے «دیوان مجنون لیلیٰ» روایة الوالبی ص ١٠ تحقیق جلال الدین الحلبی، قاھرہ، ١٩٣٩ میں بھی یہ شعر موجود ھے. لسان العرب (١٣ : ٢٢) میں یہ شعر عمر بن أبی ربیعة کا بتایا گیا ھے لیکن «دیوان ابن ابی ربیعة» کی دونوں اشاعتوں (لائپزیش، ١٣٢٠ھ) اور (قاھرہ، ١٩٥٢) میں یہ شعر نہ ملا.

ص ١١٤، ضیاء الدین فارسی کے قصیدۂ دالیہ کے متعلق مرتبین نے لکھا ھے: این قصیدہ در دیگر مآخذ یافتہ نشد. عارف قندھاری کے درج کردہ ٦ شعروں میں سے ٣ شعر حبیب السیر (٤٢ : ٦٥٣) میں اور پورا قطعہ ایک فاضل شعر کے ساتھ جوینی کی تاریخ جہانگشای (٢ : ٧٩) طبع قزوینی، (لیدن ١٩١٦) میں موجود ھے. قابل ذکر بات یہ ھے کہ مصرع:

○ سلطان علاء دنیا سنجر کہ ذوالجلال ○

کو عارف نے اکبر کی مناسبت سے:

○ خاقان جلال دینی اکبر کہ ذوالجلال ○

کردیا ھے. «دیوان ضیاء الدین فارسی» کے نسخۂ منحصر بفرد میں جو

Professor D. S. Robertson کی ملکیت ہے اور ان کی مہربانی سے ہماری نظر سے یورپ میں گزر چکا ہے پہلا قصیدہ یہی درج ہے جس میں ۳۴ اشعار ہیں۔ جوینی نے اس قصیدے کے اشعار: ۱ ـ ۳، ۱۱ ـ ۱۳، ۳۰ ـ ۳۱ درج کیے ہیں عارف قندھاری کے یہاں ۱ ـ ۳، ۱۱-۱۳ اور ۳۰ درج ہیں۔ دیوان کی روایت جوینی کی روایت سے بہتر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جوینی نے یہ اشعار اپنے حافظے کی مدد سے درج کیے ہیں خود لکھا ہے : از انچه بر خاطر مانده بود چند بیت ثبت شده۔ راقم کو یقین ہے کہ عارف کے پیش نظر «تاریخ جہانگشای» تھی اور اس نے یہ شعر وہیں سے نقل کیے ہیں، تحریف کا ذمہ وار بھی وہی معلوم ہوتا ہے۔ کتاب کے مرتب علامۂ قزوینی نے حواشی میں ضیاء الدین کے اشعار کے لیے کسی ماخذ کی نشان دہی نہیں کی ہے۔

ص ۲۰، مثل «الحزم سوء الظنّ» کتاب الفاخر مصنفۂ المفضل بن سلمة ص ۲۶۵، اور «کتاب الأمثال» للمیدانی (۱ : ۱٤) میں موجود ہے۔ المفضل بن سلمة نے اس قول کو جو بعد کو مثل بن گیا، اکثم بن صیفی کی طرف منسوب کیا ہے۔

ص ۲۲۹، سید حسن غزنوی کے اشعار: «بمن رسید»، «بتن رسید» کی تخریج درج نہیں ہے، یہ بھی نہیں کھلتا کہ مخطوطۂ انتخاب دیوان حسن غزنوی میں جو کتاب خانۂ رام پور میں محفوظ ہے یہ اشعار موجود ہیں یا نہیں۔ آتش کدہ (۲ : ٥٤۳) تہران ۱۳۳۸ میں یہ دونوں شعر قطعات کے ذیل میں درج ہیں۔ قابل ذکر امر یہ ہے کہ دیوان حسن غزنوی ص ۲۷۹—۲۸۰ (تحقیق آقاے تقی مدرس رضوی، تہران، ۱۳۲۸) میں دس شعروں کا یہ قطعہ غزلیات کے ذیل میں درج ہے جو بہرام شاہ کی مدح میں ہے۔

تاریخی واقعات جو کتاب میں درج ہیں ان کی مراجعت دوسرے تاریخی مصادر سے کی گئی ہے اور اختلافات اگر نظر آئے ہیں تو ان کا ذکر کردیا گیا ہے۔ اہم مقامات پر بھی تشریحی نوٹ دے دیے گئے ہیں۔ «سورج گر» (ص ۲۲٦) یہ سورج گڑھ ہے جو ضلع مونگیر (صوبۂ بہار) کا مشہور قصبہ ہے جہاں سے مولانا نذیر حسین محدث دہلوی (م ۱۳۲۰ ھ) کا آفتاب طلوع ہوا۔ «بکسر» (ص ۸٦) پٹنہ سے ۱۱۸ کلومیٹر پچھم دریاے گنگا پر واقع

هے یہیں ۱۷٦٤ میں میر قاسم، شجاع الدوله اور شاه عالم کی انگریزوں سے جنگ هوئی. یه فیصله کن جنگ انگریزوں کے پورے هندستان پر تسلط و اقتدار کا پیش خیمه ثابت هوئی. «پن پن» (ص ۱۹۲) کی تشریح کے لیے صاحب «نفائس المآثر» کا قول: «از آبهاے عظیم وبرسر راه بنگاله واقع است» نقل کرنا تکلف محض هے. «پن پن» پٹنه سے ١٤ کلومیٹر کی مسافت پر واقع هے اور پٹنه — گیا لائن کا مشهور ریلوے اسٹیشن هے. «ترهت» (ص ۲۱٤) کے متعلق لکھا هے «ترهوت، موضع است در صوبۂ بهار» (ص ۳۸۲) ترهت، شمالی بهار کے چار اضلاع مظفر پور، سارن (چھپره)، دربھنگه، چمپارن (موتی هاری) کے مجموعی علاقے کا نام هے.

کتاب میں جو نامانوس الفاظ استعمال هوئے هیں ان کی تشریح مرتبین نے حواشی میں کردی هے، ایک فهرست ان الفاظ کی مرتب کردی جاتی تو بهت مفید ثابت هوتی. ایسے کچھ الفاظ یهاں درج کیے جاتے هیں:

عدل بمعنی مساوی (ص ۲۹)، قلاوز: راهبر و راهنما (ص ۳۲)، یورتجی: میر منزل (ص ۳۲)، تمغا: در هر ملکے جز کشت کار از مال مردم چیزے خواهند و آں را تمغا گویند (ص ۳۳)، سرانه: از قبیل پول ٹیکس (ص ۳۳)، منجوق: رایت و علم (ص ۳۵)، بوزه خانه: جائیست که دراں تاری میفروشند (ص ۳۷)، زیلوچه: قالیچه (ص ٤٥)، پارچۂ چوتار: نوعے از پارچه که از منسوجات حویلی سهارن پور بوده (ص ٤٥)، بهل: سواری که مخصوص به هند است و دو گاو نر آنرا میکشد (٤٦)، جانقی: مشوره (٥٠)، پرتال: سامان (ص٦١)، کوچ: زوجه (ص ٦١)، انگیز: اراده «سر خود گرفته انگیز گریز کرد» (ص٦٢)، کت: کهاٹ (ص ١٤١)، پیه سوز: فتیله (ص ١٤١)، تلاو: تالاب (ص ١٥١)، منقلا: مقدمة الجیش (ص ١٥٧)، ایچکی: شهر دروغه (ص ١٧٢)، تواچیان: سرداران؛ جار: خبر (١٨٩)، گورکه: نقارۂ کلاں (ص ١٩١)، شلیغ: سردار (ص ٢١٠)،

«تاریخ اکبری» کی اشاعت سے هندستان کے تاریخی مصادر میں اهم اضافه هوا هے.

مختار الدین احمد

دیوان شعر بشار بن برد

مرتبہ : مولانا سید بدرالدین العلوی ، سابق استاذ شعبۂ عربی و اسلامیات ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ . صفحات ۳۰۲ کاغذ عمدہ طباعت اعلیٰ .
ناشر : دارالثقافۃ ، بیروت (لبنان) ۱۹٦۵ م ، قیمت : ۵ لبنانی پونڈ .

عباسی عہد کا مشہور شاعر بشار بن برد (۹۵—۱٦۷ھ) کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے . اس کا دیوان شعر ایک عرصے سے ناپید ہے . یہ بہت ضخیم تھا . بشار کا بیان ہے کہ اس نے ۱۲ ہزار قصیدے لکھے ہیں . مرزبانی کے قول کے مطابق دیوان، بشار کی موت کے بعد مرتب شکل میں موجود تھا . عرصۂ دراز سے یہ دیوان مفقود ہے . تیسری صدی ہجری کے محمد بن حبیب کی روایت کے ایک دیوان کا ذکر ابو ہلال العسکری نے دیوان المعانی (۲ : ۵٦) میں کیا ہے .

ابن الندیم (متوفی ٤۳۸ ہجری) کو بشار کا مرتب دیوان نہیں ملا ، اسے دیوان کے ایک ہزار اوراق منتشر طور پر مطالعے کے لیے ملے تھے . (الفہرست : ۱۵۹ طبع لائپزش) . ناقص ہونے پر جب ضخامت کا یہ حال تھا تو دیوان مکمل مل جاتا تو کس قدر ضخیم ہوتا . پروفیسر کرینکو کے قول کے مطابق ۷ ویں صدی ہجری کے بعد کوئی شخص دیوان دیکھنے کا مدعی نہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے . الخفاجی (متوفی ۱۰٦۹ھ) کو دیوان بشار ملا تھا ، (شرح درۃ الغواص : ٤۳ ، طبع استانبول) . الخالدیین بھی دیوان بشار سے مستفید ہوئے ہیں ، ان دونوں بھائیوں نے اس کے اشعار کا ایک نفیس انتخاب تیار کیا تھا . بشار کے دیوان کی طرح خالدیین کا یہ انتخاب بھی اب ناپید ہے . پانچویں صدی ہجری کے ایک مغربی عالم ابو طاہر اسمعیل بن احمد بن زیادۃ اللہ التجیبی البرقی کے پاس خالدیین کا انتخاب تھا جس کی انہوں نے شرح لکھی ہے . اس شرح کا صرف ایک قدیم نسخہ جو ناقص

هے حیدراباد میں محفوظ هے. پروفیسر عبدالعزیز میمن (علی گڑھ) کی تحریک اور پروفیسر نکلسن (کیمبریج) کی تائید سے مولانا سید بدرالدین العلوی نے اس کی تصحیح و تهذیب کی اور ١٩٣٤ میں یه کتاب «المختار من شعر بشار، اختیار الخالدیین» کے نام سے لجنة التألیف والترجمة والنشر، قاهره سے شائع هوئی. عربی دنیا کے سامنے بشار کے اشعار کا یه پهلا قابل ذکر مجموعه تها جو سامنے آیا. پروفیسر میمن اور بعض دوسرے یورپ کے فضلا نے استاذ مکرم مولانا بدرالدین العلوی کو عربی مصادر سے بشار کے اشعار تلاش کر کے جمع کرنے کی طرف متوجه کیا تها. «المختار» کی تصحیح کے ساتھ ساتھ انهوں نے بشار کے اشعار کی تلاش بھی جاری رکھی. کتاب کی طباعت اور بشار کے سیکڑوں اهم اشعار جمع کرنے کے بعد انهیں پروفیسر کرینکو (کیمبریج) سے اطلاع ملی که تونس کے وزیر عدل شیخ محمد الطاهر بن عاشور کے ذاتی کتاب خانے میں دیوان بشار کے ایک عتیق نسخے کے اجزا هیں جنهیں وه اپنی شرح کے ساتھ شائع کرنا چاهتے هیں. «دیوان بشار بن برد» کی تین جلدیں دارالتألیف والترجمة قاهره سے ١٩٥٠ میں شائع هوئیں. اس اڈیشن میں ردیف الف سے ردیف دال تک کے اشعار هیں اور ردیف راء کے بیشتر مقطوعے. چونکه اصل نسخهٔ زیتونه مکمل نهیں هے اس لیے ضرورت تهی که بشار کے اشعار جو مولانا نے جمع کیے تهے وه شائع کردیے جائیں.

١٩٦٠ء میں ان کے مرتب کرده دیوان کے کچھ اجزا راقم الحروف «مجلهٔ علوم اسلامیه» کے پهلے شمارے میں شائع کرنے کے لیے لے آیا تها خیال تها که اس طرح کئی قسطوں میں پورا دیوان چھپ جائے گا. یه اجزا بهت دنوں تک راقم کے پاس رهے لیکن ان کی طباعت جلد ممکن نه هوسکی. اس دوران میں بیروت کے مشهور ادارے دار الثقافة نے کتاب شائع کرنے کی پیشکش کی اور ١٩٦٥ء میں یه مجموعه چھپ کر شائع هوگیا.

اس سے پهلے احمد حسنین القرنی، صاحب مکتبهٔ عربیه، قاهره نے بشار کے شعر جمع کیے تهے جو مصر سے ١٣٤٣ھ میں ایک کتاب بنام

«بشار بن برد: شعره و أخباره» میں شائع ہوئے ۔ پھر استاذ حسین منصور مصری نے ۱۳٤۸ھ میں مطبع رحمانیہ، مصر سے «بشار بن برد بین الجد والمجون» شائع کی جس میں بشار کے لطائف و نوادر کے ساتھ اس کے بہت سے شعر بھی جمع کردیے ہیں۔ لیکن مولانا کا مجموعہ علمی طریقے پر مرتب کیا گیا ہے اور ہر لحاظ سے جامع اور مکمل کہلانے کا مستحق ہے۔

اس کتاب کی جمع و ترتیب پر مولانا کی عمر کا ایک بڑا حصہ یعنی تقریباً تیس سال صرف ہوئے ہیں۔ انھوں نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مختلف مصادر سے بشار کے شعر جمع کیے ہیں، کبھی کبھی صرف ایک شعر کی تلاش میں ضخیم کتابوں کی ورق گردانی انھیں کرنی پڑی ہے۔ تصحیح و تخریج کا تھکا دینے والا عمل اس پر مستزاد تھا۔

پیش نظر اڈیشن مختلف خصوصیتیں رکھتا ہے۔ اس میں قافیۂ ہمزہ و الف سے قافیۂ یاء تک کے اشعار مندرج ہیں، اس لحاظ سے یہ مکمل ہے کہ اس میں ہر قافیے کے اشعار موجود ہیں۔ مرتب نے اس بات کی پوری کوشش کی ہے کہ عربی کے موجودہ مصادر میں جہاں کہیں بھی بشار کے شعر ملے ہیں، انھوں نے تلاش کر کے جمع کردیے ہیں اور ہر قصیدہ یا قطعہ یا بیت کے متعلق مآخذ کا حوالہ دے دیا ہے بلکہ وہ شعر یا اشعار جن جن مصادر میں ملتے ہیں ان کے حوالے درج کردیے ہیں۔ اختلاف نسخ کا ذکر بھی بالالتزام کیا ہے۔

آخر میں فہرس قوافی، فہرس اسماء رجال و نساء وقبائل و اصنام، فہرس اماکن و بقاع و انہار، فہرس امثال و حکم و مواعظ اور فہرس مآخذ درج ہے۔ ادارۂ دارالثقافۃ کے کسی رکن (ڈاکٹر صلاح الدین المنجد؟) کے قلم سے «زیادات و استدراکات علی دیوان بشار» بھی کتاب کے آخر میں لگادیے گیے ہیں جو بہت مفید ہیں۔ اس میں ٤۱ شعر اور بشار کی نثر کے دو مختصر ٹکڑے درج ہیں۔

دنیا میں کوئی کام مکمل نہیں ہوتا اور ترمیم و اضافے کی ہمیشہ گنجایش باقی رہتی ہے۔ اگر «دارالثقافۃ» اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع کرے تو ممکن ہے ذیل کے معروضات کچھ مفید ثابت ہوں۔

—۱—

دیوان میں ۳۹۰ قطعات ہیں ان میں طویل قصیدے بھی ہیں اور دو شعروں کے قطعے بھی، بعض جگہ تو صرف ایک بیت درج ہے۔ فہرست مآخذ میں تقریباً ۱۴۰ کتابیں ہیں ان کتابوں سے بشار کے سارے شعر مرتب نے ڈھونڈھ کر نکالے ہیں، لیکن تلاش جاری رکھی جائے تو اب بھی بشار کے نئے شعر مل جانے کی توقع ہوسکتی ہے۔

قطعہ—۵۵ کا مندرجہ ذیل شعر جو عمر بن ھبیرۃ کی مدح میں ہے اس قدرنادر ہے کہ نہ دیوان نسخۂ تونس میں موجود ہے اور نہ کسی اور ادبی مصدر میں۔ پیش نظر اڈیشن میں اس قصیدے کے ۴۵ شعر مختلف مصادر سے جمع کیے گئے ہیں لیکن یہ شعر موجود نہیں:

وما الناس إلا حافظ و مضیع　　　و ما العیش إلا ما تطیب عواقبه

الحماسة البصریة (۲ : ۳۵) تحقیق مختار الدین احمد، حیدراباد، ۱۹۶۵)

اس طرح دو شعروں کا مندرجہ ذیل قطعہ بھی جو «الحماسة البصریة» (۲ : ۲۷۱) میں موجود ہے، مولانا کے مرتب کردہ مجموعےسے غیر حاضر ہے:

و مرّت فقلت متی نلتقی　　　فھشّ اشتیاقاً إلیھا الخبیث
و کاد یمزّق سربا له　　　فقلت إلیک یساق الحدیث

مندرجہ ذیل اشعار بھی اس مجموعے سے غیر حاضر ہیں:

اغرس فسیلاً تناساہ فیوشک أن　　　تری فسیلک إن عمرت عیدانا
فالعرق یسری إذا ما نام صاحبه　　　ولا ینام إذا ما کان یقضانا
کخطوط الخیزران یریک لیناً　　　و یأبی الکسر من عطفیه آب
فأنتم کمثل النخل یسرع شوکه　　　ولا یمنع الخرّاف ما ھو حامل

(التمثیل والمحاضرۃ للثعالبی : ۲۶۸ تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاھرہ ۱۹۶۱)

—۲—

کچھ اشعار جو بشار بن برد کے بتائے جاتے ہیں دوسرے شعرا کی طرف بھی منسوب ہیں، اتنی صدیاں گزرنے کے بعد قطعی اور فیصلہ کن بات نہیں کہی جاسکتی کہ اشعار واقعی کس کی ملکیت ہیں، اس لیے محققین

ہمیشہ اس بات کا التزام کرتے ہیں کہ حواشی میں اس شاعر یا ان شعرا
کا ذکر کردیتے ہیں جن کی طرف یہ اشعار منسوب ہیں . « دیوان شعر بشار»
میں بھی اس کی پابندی کی گئی ہے لیکن کہیں کہیں اس کا التزام
نہیں ہوسکا ہے :

قطعہ — ١٢٢ یہ قطعہ سمط اللآلی (ص ٣٣٤) اور تاریخ الخطیب (١٣ : ٩٧)
میں مسلم بن الولید اور « الفاضل و المفضول» میں ابوالعتاهیة کی طرف منسوب
ہے (ص ٧٥) . « دیوان ابی العتاهیة » کے تکملے میں « زهرالآداب » للحصری
(٩٠١ ، طبع البجاوی)، المعاهد (٢ : ١٨٧) ، «دیوان المعانی» لأبی هلال العسکری
(٢ : ١٥٨) کے حوالے سے یہ قطعہ موجود ہے . (دیکھیے دیوان أبی العتاهیة :
٥٣٠ تحقیق شکری فیصل ، دمشق ١٩٦٥ م) .

قطعہ — ٩٩ اسے آمدی نے المؤتلف والمختلف (ص١٠٤) اور ابن السیدالبطلیوسی
نے عروة بن اذینة کی طرف منسوب کیا ہے (الاقتضاب : ٢٩٢) .

قطعہ — ١٠٠ اسے قالی نے (الأمالی ٢ : ١٣٩) العتابی ، ابن عبدربہ
عقدالفرید ١ : ١١٧) اور ابن قتیبة (عیون الأخبار ٣ : ١٧٨) نے حماد عجرد ،
اور خطیب بغدادی (تاریخ بغداد ١٢ : ٤٩١) اور صدرالدین علی بن ابی الفرج
البصری (الحماسة البصریة ٢ : ٦٣) نے کلثوم بن عمرو تغلبی کی طرف منسوب
کیا ہے .

قطعہ — ١١١ الأغانی (٣ : ٢٢٨ طبع بیروت) میں ابو العباس الأعمیٰ
السائب بن فروخ کا بتایا گیا ہے .

قطعہ — ٣٣٩ « کتاب العمدة » لابن رشیق (٢ : ٣٢) میں دعبل الخزاعی
کی طرف منسوب ہے .

قطعہ — ٣٠٠ الکامل للمبرد (٢ : ١٧) میں بعض المحدثین کے نام اور طبقات
الشافعیة للسبکی (٢ : ٣٢٠) میں ابوالحسن التمیمی کی طرف منسوب کیا گیا
ہے . جبکہ مرزبانی نے معجم الشعراء (ص ٥٠٢) میں اس کا قائل ابو مروان
یحییٰ بن مروان کو بتایا ہے . یہی نسبت المنتظم لابن الجوزی (٧ : ٩٧)،
غررالخصائص للوطواط (ص ٤٩) اور الذخائر والاعلاق (ص ١٠٦) میں بھی

موجود ہے (دیکھیے إعجاز القرآن للباقلانی : ۱۵٤ تحقیق احمد صقر، قاهره ۱۹۵٤)

—۳—

قطعات جن مصادر سے نقل کیے گئے ہیں ان کے حوالے ذیلی حاشیے میں دے دیے گئے ہیں. یہاں کچھ قطعات کے ایسے مآخذ پیش کیے جاتے ہیں جن کا ذکر کتاب میں نہیں :

قطعه — ۹۹

کتمت عواذلی ما فی فؤادی وقلت لهم لیتهم البعید

اس قطعے کے کچھ شعر وفیات الأعیان (۱ : ۲۹۲)، المؤتلف و المختلف (ص ۱۰٤) أمالی القالی (۱ : ۵۰) سمط اللآلی (ص ۱۹۷) اور المختار من شعر ابن الدمینة (ص ۱۷) میں موجود ہیں.

قطعه — ۱۰۰

ظلّ الیسار علی العباس ممدود و قلبه أبداً فی البخل معقود

کے اشعار «کتاب الکرماء» لأبی هلال العسکری (ص ۱٦)، عقد الفرید (۱ : ۱۱۷) «عیون الأخبار» لابن قتیبة (۳ : ۱۷۸)، تاریخ بغداد (۱۲ : ٤۹۱) میں بھی موجود ہیں.

قطعه — ۱۲۲

الشیب کرهٌ وکرهٌ أن یفارقنی أعجب بشیءٍ علی البغضاء مودود

کے اشعار سمط اللآلی (۱ : ۳۳٤)، المختار من شعر بشار (ص ۳۳۷)، أحسن ما سمعت للثعالبی (ص ۱٤۵)، مجموعة المعانی (ص ۱۲٦) اور کتاب الفاضل و المفضول للمبرد (ص ۷۵) تحقیق الأستاذ عبدالعزیز المیمنی، (قاهره، ۱۹۵٦) میں ملیں گے.

قطعه — ۱۵۳

رأیت صحابتی بخناصرات حمولاً بعد ما متع النهار

کے لیے «کتاب الحیوان» (۵ : ۲٤۱) دیکھی جائے.

قطعه — ۲٤۲ بیت ۲ رجوع به المستقصیٰ للزمخشری (۱ : ۱۰۷) طبع حیدرآباد.

قطعه ــ ۲٦٥ بیت ۱ الخالدیین کی الأشباه و النظائر میں موجود ہے.
(دیکھیے «المختار من شعر ابن الدمینة» (ص ۱۰) تحقیق مختار الدین احمد، علی گڑھ ۱۹٦۲)

قطعه ــ ۳۰۵

و صاحب نافع لی طول صحبته لا ینفع الدهر إلا وهو محموم

یه قطعه مجموعة المعانی (ص ۱٤۷)، الشریشی (۲ : ۲٤٤)میں بھی درج ہے. دیکھیے الفاضل للمبرد (ص ٤٦)

قطعه ــ ۳۱۰ کے ابیات ٤-۳ طبقات ابن المعتز. (ص ٦) میں موجود ہیں. اس قطعے کے متعلق مجموعة المعانی کا حواله درج ہے لیکن یه اهم بات لکھنی رہ گئی که ابوهلال العسکری (متوفی ۳۹۵ هجری) نے اپنے حماسے میں، جو نایاب ہے یه ابیات قحیف بن حمیر کی طرف منسوب کیے ہیں.

ــ ٤ ــ

مرتب نے اختلافات نسخ پر بہت توجه دی ہے اور سارے موجودہ مصادر سے اختلافات انہوں نے نہایت محنت اور جان فشانی سے درج کیے ہیں. بعض جگه اختلافات درج ہونے سے رہ گیے ہیں.

دیوان بشار مرتبۂ الاستاذ شیخ طاهر بن عاشور شیخ جامع الزیتونة الأعظم، تونس (مطبوعۂ قاهره) اور پیش نظر دیوان مرتبۂ مولانا بدرالدین العلوی (مطبوعۂ بیروت) کے اشعار کی روایت میں متعدد مقامات پر اختلاف الفاظ نظر آتا ہے جس کی اطلاع زیر نظر دیوان میں نہیں دی گئی. مثال کے طور پر پہلے قطعے میں جو دونوں اڈیشنوں میں مشترک ہے یه مصرع:

٭ و منیتنا جوداً و أنت بخیلة ٭

کی روایت قاهره اڈیشن میں:

٭ و منیتنا جوداً و فیک تثاقل ٭

ہے، جس کا ذکر بیروت اڈیشن میں موجود نہیں. اس قسم کی اور مثالوں سے قطع نظر کر کے اب دوسرے مصادر کے کچھ اختلاف روایت کا ذکر کیا جاتا ہے:

قطعه ـــ ٢٠٩ کا شعر :

قد قالت إنّ أبا حفص لأكرم مَن يمشي فخالفني في ذاك إفلاسي

عیون الأخبار لابن قتیبة (٣ : ١٦٢) میں «أبا حفص» کی جگہ «أبا بکر» درج ھے ، اس طرح دوسرے مصرع میں «فخالفنی» کی جگہ بعض روایتوں میں «وكذّبني» ملتا ھے ۔

قطعه ـــ ٣٠٥ کے بعض ابیات میں روایت کے اختلافات موجود ھیں دیکھیے الفاضل للمبرد تحقیق پروفیسر عبدالعزیز المیمنی (ص ٤٦) ۔

قطعه ـــ ٣٣٩ ٭ على دهره إنّ الكريم معين ٭

الحماسة البصریة (٢ : ٢٧٥) میں «على نصره» ھے ۔

٭ كأنّ عبيد الله لم يدر ماجداً ٭

الکامل للمبرد (ص ٢٢٤) میں «لم يلق ماجداً» اور الحماسة البصریة (٢ : ٢٧٥) میں «لم يدر ما الندى» کی روایت ثبت ھے ۔

٭ فلم تلقه إلا و أنت كمين ٭

طبقات ابن المعتز (ص ٤) میں «فلا تنتحل» ملتا ھے ۔

قطعه ـــ ٣٦٤ میں ایک بیت کے ایک لفظ «نجر» کے متعلق لکھا ھے کہ یہ «بکر» کی تصحیف ھے ، یہ تصحیف کس طرح ھوئی؟

— ٥ —

اشعار میں جو اعلام آئے ھیں ان پر مختصر توضیحی اشارات کی کمی کا احساس ھوتا ھے :

متى تعرف الدار التي بانَ أهلها سعدى فإنّ الدمع منك قريب

یہ سعدیٰ بنت صقر بن قعقاع المالكية ھے ۔ بشار اس کو کبھی محبت سے «سعاد» بھی کہتا ھے (دیوان بشار ٢ : ١٦٢ طبع قاھرہ) ۔

قطعه ـــ ٥٠ میں جس یعقوب کا ذکر کیا گیا ھے وہ ابو عبداللہ یعقوب بن داؤد کاتب وزیر خلیفۂ مہدی (متوفی سنہ ١٨٧ ھجری) ھے ۔

قطعه ـــ ٧٤ جس «خشابه» کے متعلق لکھا گیا ھے وہ ایک ایرانی عورت تھی جو بشار کی مجلس بصرہ میں موجود رھا کرتی تھی ، بشار اس

کی طرف بیحد مائل تھا ۔ اس عورت کے متعلق بشار نے ایک اور طویل قطعہ لکھا ہے جو دیوان کے قاہرہ اڈیشن (۱ : ۲۱۰) میں موجود ہے ۔

قطعہ ـ ٤١

لعمری لقد دافعت موت محمد او أنَّ المنایا ترعوی لطبیب

یہ « محمد »، بشار کا بیٹا تھا جو صغر سنی میں فوت ہوگیا تھا اور جس کی موت پر اس نے سخت جزع فزع کیا تھا ۔ یہ قصیدہ جو اس کے مرثیے میں نظم ہوا تھا مکمل شکل میں دیوان (۱ : ۲٥٤) طبع قاہرہ میں موجود ہے ۔

«عبدة» ، جس کا ذکر اس مجموعے میں بیسوں بار آیا ہے، أم العلاء عبدة الباھلیة ہے جس سے بشار کے بڑے گہرے تعلقات تھے ۔ «الأغانی» میں اس کے اور بشار کے تعلقات کا تفصیلی ذکر ہے (دیوان ۱ : ۱۱٥) طبع قاہرہ ۔

قطعہ ـ ۲۸۷

و فی نافع عنی جفاء و إننی لأطرق أحیاناً و ذواللبّ یطرق

یہ نافع بن عقبة بن مسلم ہے جس کی مدح میں یہ قطعہ لکھا گیا ہے ۔

قطعہ ـ ۳۳۹ ابن قزعة کی ھجو میں ہے ، یہ عبداللہ بن قزعة ، ابو المغیرة أخو الملوی المتکلم ہے ، اس کی کنیت ابو یحیٰ بھی ملتی ہے اس کی ھجو میں بشار کا مشہور نونیہ قصیدہ ہے (دیوان ۳ : ١٤ طبع قاہرہ) ۔

اسی طرح « ابو مجلز » اور « ابن قنان » کے متعلق خود جو کچھ بشار نے بتایا ہے اس کا ذکر ضروری تھا ۔

امثال : أخلف من صقر ، أفسی من الظربان ، الحرّ یلحی و العصا للعبد وغیرھم پر امثال میدانی اور دوسری کتابوں کی مدد سے نوٹ لکھے جاسکتے تھے ۔

ـ ٦ ـ

دیوان پیش نظر میں قصیدوں کی ابتدا میں ممدوحین کے نام بتادیے گئے ہیں اور یہ ایک مفید کوشش ہے ۔ لیکن بعض مقامات پر یہ اطلاعیں صحت سے قریب نہیں ۔

قطعہ ـ ٥٤ کا ممدوح مہلب کو بتایا ہے دیوان طبع قاہرہ میں ممدوح

کا نام داود بن حاتم درج ہے مہلب، ممدوح کے اجداد میں ہے، اس کا ذکر قصیدے میں ضرور آیا ہے لیکن اصلی ممدوح داود ہے، ذیلی حاشیے میں اس کا ذکر ضروری تھا۔

قطعہ — ٥٥ کا ممدوح عمر بن ہبیرۃ کو بتایا ہے، ہمیں معلوم ہے کہ «الأغانی» میں یہی لکھا ہے لیکن دیوان طبع قاہرہ کی روایت بشار کے سات راویوں میں سب سے مشہور راوی یحیىٰ بن الجون العبدی کی روایت ہے اور بہت مستند۔ اس میں قصیدے کے ممدوحین کا نام مروان بن محمد بن مروان (آخری اموی خلیفہ) اور قیس عیلان درج ہیں۔

قطعہ — ٧١ کا ممدوح خداش بن زیدالمهلبی نہیں بلکہ خداش بن یزید المهلبی ہے۔

قطعہ — ٩٢ کے ممدوح کے متعلق عنوان میں کچھ درج نہیں، یہ روح بن حاتم کی مدح میں ہے۔

قطعہ — ٩٤ کا ممدوح خالد بن برمک نہیں خالد بن جبلة بن عبدالرحمن الباهلی ہے۔ «الأغانی» کی روایت پر بشار کے راوی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

قطعہ — ١٠٥ کا ممدوح مسلم بن قتیبة کو بتایا ہے، شیخ طاہر بن عاشور، قتیبة بن مسلم الباهلی کو اس کا ممدوح قرار دیتے ہیں۔

* *

حواشی میں اختلافات نسخ درج ہیں اور ہر قطعہ یا بیت کے متعلق اس امر کی نشان دہی کی گئی ہے کہ وہ قطعہ یا بیت کن کن مصادر میں موجود ہے۔ اگر وہ قطعہ دیوان طبع قاہرہ میں موجود ہے تو اس کا بھی حوالہ دیا گیا ہے اور ایسے اشعار کی جو دیوان میں موجود نہیں لیکن مرتب نے تلاش کرکے اپنے مجموعے میں نقل کیے ہیں ہر جگہ نشان دہی کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر قطعہ — ٥٥ کے حواشی سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدے کے ایسے ٢٣ شعر اس مجموعے میں مختلف مصادر سے جمع کیے گئے ہیں جو دیوان میں موجود نہیں اور اس سے موجودہ مجموعے کی اہمیت اور مرتب کی تلاش و تفحص کا پتا چلتا ہے۔

کتاب کے آخر میں مرتب نے پانچ فہرستیں: فہرس قوافی، فہرس اسماء رجال، فہرس اماکن، فہرس امثال اور فہرس کتب مراجع درج کی ہیں یہ نہایت محنت سے مرتب کی گئی ہیں اور بہت مفید ہیں. فہرس کتب میں بعض کتابوں: مفتاح العلوم للسکاکی، نفح الطیب، الوساطة بین المتنبیء و خصومه وغیرها کے سنین طباعت درج ہونے سے رہ گئے ہیں.

* *

«دیوان بشار» کی طباعت بہت اہتمام سے کی گئی ہے لیکن غلطیوں اور طباعت کا چولی دامن کا ساتھ معلوم ہوتا ہے. فہرست (ص ٢٦٣) میں «سیبوه» چھپا ہے صحیح «سیبویه» ہے. و للعصا للعبد، (ص ٢٧٠) «والعصا» ہونا چاہیے. قطعه— ١٥٥ کے بعد بجائے ١٥٦ کے اگلے دو قطعوں پر پھر ١٥٤ اور ١٥٥ درج ہوگئے ہیں. فہرس رجال و نساء میں بعض نام کے آگے جن صفحوں کے نمبر درج ہیں ان میں وہ نام نہیں ملتے: مثال کے طور پر: ص ٢٥ تولب، ص ٢١ خزیمة، ص ٦٥ سلیم بن سالم، ص ١٢٥ رحمة الله ص ١٤٣ ابن حفص، عمر، هزار مرد العتکی، ص ١٤٥ حماد عجرد که ان صفحات پر ان اعلام کا پتا نہیں جبکه مندرجه ذیل اعلام کتاب میں درج ہیں لیکن فہرس میں اُن کا حواله موجود نہیں: ص ٢٨ واصل بن عطا، ص ٩٦ ام حماد عجرد، ص ٢٧١ حماد عجرد، ص ١٤٥ خالد بن برمک.

* *

دیوان کا متن مشکول و مضبوط شائع ہوا ہے:

قطعه— ٣٦٣ کی بیت ثانی:

ینسّیک المنی نظر إلیها و یصرف وجَهها وجهُ الزمان

ہمارے خیال میں محل نظر ہے: و یصرف وجُهها وجهَ الزمان

ہونا چاہیے، یه قطعه نسیب میں ہے اس کے پہلے کے دو شعر ربط کلام کے لیے پیش کیے جاتے ہیں:

و حوراء المدامع من معدٍّ   كأنّ حديثها قطع الجمان
إذا قامت لسبحتها تثنت   كأنّ قوامها من خيزران

«دیوان بشار بن برد» کی اشاعت سے عربی ادب کی ایک بڑی کمی پوری ہوتی ہے یقین ہے یہ کتاب اہل نظر میں وقعت کی نظر سے دیکھی جائے گی۔

علی گڑھ   مختارالدین احمد

نور القبس المختصر من المقتبس

فی أخبار النحاة والأدبا و الشعراء و العلماء

تألیف أبی عبیدالله محمد بن عمران المرزبانی ، اختصار أبی المحاسن یوسف بن أحمد بن محمود الحافظ الیغموری. تحقیق الأستاذ رودلف زلهایم صفحات : مقدمة عربی ٤١+ متن و فهارس ٤٧٢ + مقدمه بزمان جرمن ٣٢ ، عکس : ٦ دارالنشر فرانتس شتاینر ، ویسبادن ، جرمنی ١٩٦٤م

عربی زبان کے مشہور اور اہم ادیبوں میں ابو عبیدالله محمد بن عمران بن موسی المرزبانی (٢٩٦ — ٣٨٤ ھ) خاص طور پر قابل ذکر ھیں. ان کی کتاب « معجم الشعراء » جس کے دو اڈیشن اب تک نکل چکے ھیں. عربی شعرا کا مشہور تذکرہ ھے اور بہت اہم. مرزبانی کی غیر مطبوعہ تصانیف میں «المقتبس» کا ذکر قدماء کی کتابوں میں ملتا ھے لیکن یہ کتاب عرصے سے مفقود ھے اور اب بھی اس کا کہیں پتا نہیں چلا ھے. اس کتاب میں عربی زبان کے نحویوں ، ادیبوں ، شاعروں اور عالموں کا تفصیلی تذکرہ ھے. المرزبانی کی یہ کتاب ١٨ جلدوں میں مکمل ھوئی تھی، یہ تو اس کی ضخامت کا حال تھا، کمیابی کا اندازہ اس سے ھوسکتا ھے کہ شیخ نجم‌الدین‌کو انتخاب و تلخیص کے لیے صرف ایک نسخہ مل سکا جو بخط مصنف تھا اور مدرسۂ نظام الملک بغداد کے کتاب خانے میں وقف تھا.

ساتویں صدی ھجری میں المرزبانی کی « المقتبس» کے تین اختصارات تیار ھوئے. سب سے پہلے نجم الدین ابوالنعمان بشیر بن أبی بکر حامد بن سلیمان الجعفری التبریزی (متوفی ٦٤٦ ھ) نے مستهل قرن سابع میں « شهاب القبس من کتاب المقتبس» لکھی. السبکی نے ان کے ترجمے (الطبقات ٥ : ٥٢) میں بغداد میں قیام اور مدرسۂ نظامیه میں تدریس کا حال لکھا ھے. کتابخانۂ نظامیه میں المرزباني کي اصل کتاب موجود تھی.

قریب به یقین ہے که بشیر بن حامد کو نظامیه میں تدریس کے دوران میں اس کتاب کے مطالعے کا اتفاق ہوا اور اس کی اہمیت کے پیش نظر اس نے اس کا اختصار تیار کیا اور اسانید و طرق اور دوسرے تفصیلات حذف کردیے تاکه ان کی کتاب متداول ہوسکے اور مختصر ہونے کی وجه سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کے ہاتھ تک پہنچ سکے ۔ اختصار کے باوجود اس کی کتاب چار جلدوں میں مکمل ہوئی تھی ۔

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے که حذف و تلخیص کے بعد بھی کتاب ضخیم رہی اور عام طور پر رواج نه پاسکی ، اس لیے که آج اس منتخب کا بھی کوئی نسخه دنیا کے کتب خانوں میں نہیں ملتا اور المرزبانی کی اصل کی طرح یه منتخب بھی آج مفقود ہے ۔

«المقتبس» کا دوسرا اختصار علی بن حسن بن معاویة نے کیا جس کا نام «مختار من کتاب المقتبس فی أخبار النحویین» ہے ۔ یه کتاب غالباً ساتویں صدی ہجری میں مرتب ہوی ہے ۔ اختصار کرنے والے کے متعلق ہم بہت کچھ تاریکی میں ہیں ۔ کتاب کے سر ورق پر ان کا نام «علی بن حسن بن معا» پڑھا جاتا ہے «معا» کے بعد کسی مالک کتاب نے اپنے قلم سے «ویه» بڑھاکر «معاویه» کردیا ہے ۔ Professor Sellheim کا استعجاب (اگرچه تاریخ طبری میں ایسے نام ملتے ہیں) غلط نہیں که ایک نام میں «حسن» اور «معاویه» کا اجتماع ہو ۔ وہ اسے غیر ممکن تو نہیں لیکن کچھ مستبعد ضرور قرار دیتے ہیں ۔ راقم ان سے متفق ہے که یه لفظ «معالی» ہوسکتا ہے خاص طور پر جب اس زمانے میں حسن بن معالی بن مسعود الباقلانی الحلی البغدادی (٥٦٨ ھ—٦٣٧ ھ) موجود ہیں جن کا ذکر الجواهر المضیئة (١ : ٢٠٥) ، بغیة الوعاة (ص ٢٣٠) اور معجم الأدباء (٤ : ٣) میں ملتا ہے ۔ علی بن حسن نے اپنا خلاصه براہ راست المرزبانی کی کتاب سے تیار کیا ہے ، اس کا ثبوت یه ہے که وہ کثرت سے اسانید و طرق جو المرزبانی نے روایت کیے ہیں اپنی کتاب میں درج کرتے ہیں ۔ صاحب «المنتخب» بشیر بن حامد نے یه معلومات حذف کردیے تھے ، اگر حافظ الیغموری کی طرح

علی بن حسن کے سامنے بھی، شیخ بشیر بن حامد کی کتاب «المنتخب» ہوتی تو وہ اسانید و طرق اور وہ دوسرے معلومات درج نہ کرسکتے جو اصل کتاب میں موجود ہیں۔

اس تصنیف کے صرف ایک نسخے کا پتا چلا ہے جو مکتبۂ شہید علی پاشا، استانبول (رقم: ۲٥۱٥) میں محفوظ ہے اور Professor Sellheim کے خیال کے مطابق بخط مصنف ہے۔ مخطوطے میں کوئی مقدمہ نہیں ہے بس بسمله کے بعد ابو حاتم السجستانی کا ترجمہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہ صرف پہلی جلد ہے دوسری جلد جو عبیداللہ بن محمد عائشة التیمی کے ترجمے سے شروع ہوئی ہوگی مفقود ہے۔

قرن سابع کے نصف اول ہی میں «نورالقبس المختصر من المقتبس» مرتب ہوئی۔ اس کے مرتب ابوالمحاسن یوسف بن احمد بن محمود المعروف بالحافظ الدمشقی (متوفی ٦۷۳ ھ) ہیں جو الحافظ الیغموری کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ زمانۂ ترتیب کا ذکر کتاب میں نہیں، قیاس ہے کہ ٦۲٦ ھ سے پہلے مرتب ہوئی۔ اس کا ایک ہی نسخہ اب تک دریافت ہوا ہے جو کتابخانۂ نور عثمانیه استانبول (رقم: ۳۲۹۱ ب) میں محفوظ ہے۔ الیغموری کے مقدمۂ کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر المرزبانی کی اصل کتاب نہیں ہے بلکہ بشیر بن حامد کا مرتب کیا ہوا انتخاب ہے جس سے انہوں نے سارے تراجم لے لیے ہیں اور ان کی اہم باتیں درج کردی ہیں۔ المرزبانی کی اصل کتاب کے متعلق انہوں نے بشیر بن حامد کا قول نقل کیا ہے کہ اس کا ایک ہی نسخہ موجود ہے جو بخط مصنف ۱۸ جلدوں میں نظام الملک کے مدرسۂ بغداد کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔

«نور القبس» کا موجودہ نسخہ احمد بن علی بن اسماعیل بن محمد بن هشام اللخمی الإشبیلی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور دارالحدیث الکاملیة، قاہرہ میں ٦٥۸ ھ میں مکمل ہوا ہے۔ یہ ۱۷۹ اوراق پر مشتمل ہے جس میں ۱۲٥ نحوی علماء اور نسابین کے تراجم اور اشعار درج ہیں۔ پہلا ترجمہ ابو الأسود الدؤلی کا اور آخری ترجمہ وھب بن منبه کا ہے۔ نسخے کی دریافت کا سہرا

Professor Helmut Ritter کے سر ہے، انھی کے ایما سے ان کے لایق شاگرد اور شعبۂ عربی و اسلامیات جامعۂ فرینکفرٹ میں ان کے جانشین Professor Rudolf Sellheim نے اس کتاب کی تصحیح و ترتیب کا کام سر انجام دیاہے. اس کی پہلی جلد جو متن پر مشتمل ہے الجمیعة المستشرقین الألمانیة کے سلسلۂ النشرات الاسلامیة میں جرمنی سے شائع ہوئی ہے. دوسری جلد جو کتاب کے حواشی و استدراکات پر مشتمل ہے عنقریب شائع ہونے والی ہے.

مرتب نے ابتدا میں ٤١ صفحات کا تفصیلی اور عالمانہ مقدمہ عربی زبان میں اور ٣٢ صفحوں کا جرمن زبان میں لکھا ہے جو کتاب کے آخر میں شائع ہوا ہے. فہارس بڑی محنت اور جان فشانی سے تیار کی گئی ہیں اور ١٢١ صفحات پر مشتمل ہیں. موجودہ کتاب اور علی بن حسن کی «المختار» یا دوسرے مصادر میں جو اختلافات روایت کے انہیں ملے ہیں انھوں نے حواشی میں درج کردیے ہیں.

مرتب نے لکھا ہے کہ تفصیلی حواشی کتاب کی دوسری جلد میں شائع کیے جارہے ہیں. تفصیلی تبصرہ تو کتاب کی مکمل اشاعت کے بعد ہی ہوسکےگا لیکن ایک بہت بڑی کمی جس کا احساس شدید طور پر ہوتا ہے اس کا ذکر ضروری ہےکہ آیات قرآنی، احادیث نبوی، اقوال حکماء اور اشعار کی تخریجات درج نہیں ہیں اور نہ اعلام پر تشریحی حواشی چھاپے گیے ہیں. یہ بہت ضروری کام تھا اور انہیں اسی جلد میں ذیلی حواشی میں ہونا چاہیے تھا.

فاضل پروفیسر نے کتاب بہت محنت سے مرتب کی ہے اور جرمن علماء نے تصحیح متن و حواشی کا جو معیار دنیا میں قایم کرلیا ہے اس کے بالکل مطابق ہے. اس کتاب کی اشاعت پر، Professor Sellheim اور الجمیعة المستشرقین الألمانیة کے مؤسس Professor H. Ritter اور سرگرم کارکن Professor A. Dietrich مبارک باد کے مستحق ہیں.

علی گڑھ

مختار الدین احمد

Catalogue of the Arabic Manuscripts in Raza Library Rampur

مرتبہ جناب امتیاز علی عرشی، سلسلۂ مطبوعات کتب خانۂ رضا
رام پور رقم : ۱۲ جلد اول اوراق xii + ٦٥٧ ، ہندستان
پرنٹنگ پریس رام پور ۱۹٦۳ ، قیمت ۳۰ روپے

کتب خانۂ ریاست رام پور کی بنیاد ریاست کے پہلے روھیلہ فرماں روا نواب سید فیض اللہ خاں بہادر (متوفی ۱۷۹٤م) کے عہد میں پڑی. ان کی حکومت کے ابتدائی زمانے میں کتابوں کا ذخیرہ جمع ہونا شروع ہوا. نواب محمد سعید خاں بہادر (م ۱۸۵۵) کی تخت نشینی تک یہ ذخیرہ، ریاست کے توشہ خانے میں محفوظ رکھا جاتا رہا. انہی کے عہد میں ۱۸۵۱ میں ایک علیحدہ شعبہ کتب خانے کی حیثیت سے قائم ہوا. ۱۸٦۵ میں نواب کلب علی خاں (م ۱۸۸۷) جو مخطوطات و نوادر سے بہت دلچسپی رکھتے تھے اور علوم و فنون کے مربی اور سرپرست تھے تخت نشین ہوئے. انہی کے ایما سے منشی امیر احمد امیر مینائی کی نگرانی میں کتب خانے کے مخطوطات کی ابتدائی فہرست مرتب ہوئی. نواب حامد علی خاں بہادر (۱۸۸۹— ۱۹۳۰) کے زمانے میں مطبوعات و مخطوطات دونوں میں اضافہ ہوا اور عربی مطبوعات و مخطوطات کی دو ضخیم فہرستیں مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں نے مرتب کیں جو ۱۹۰۲ اور ۱۹۲۸ میں شائع ہوئیں. ۱۹۳۰ میں ہزھائنس نواب سر رضا علی خاں بہادر سریر آرائے سلطنت ہوئے. انہوں نے کتب خانے کی ترقی میں جس دلچسپی کا اظہار کیا اس کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ ان کی حکومت سے پہلے کتب خانے میں ۹۰۹۲ قلمی کتابیں تھیں، اب ان کی تعداد ۱٤ ہزار کے قریب پہنچ گئی ہے.

نواب صاحب ہی کی ہدایت کے مطابق کتب خانے کے موجودہ ناظم جناب امتیاز علی عرشی نے مخطوطات کی فہرست کی ترتیب کا کام علمی اور سائنٹیفک طریقے سے کرنا شروع کیا۔ انہوں نے عربی، فارسی اور اردو مخطوطات

کی تفصیلی فہرست متعدد جلدوں میں مکمل کرلی ھے ۔ ابھی ان کی طباعت شروع نہیں ھوئی تھی کہ حکومت ہند کی وزارت ثقافت نے ہندستانی کتب خانوں کے عربی فارسی اور اردو مخطوطات کی مختصر دستی فہرست کی ترتیب و اشاعت کے لیے وسائل مہیا کرنے کا اعلان کیا ۔ جناب عرشی نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ھوئے ١٤ ھزار مخطوطات کی مختصر فہرست مرتب کرلی ھے اور اس کی اشاعت بھی شروع کردی ھے ۔ فہرست کی پہلی جلد ھمارے سامنے ھے اس کی اشاعت اس لیے بھی باعث مسرت ھے کہ تفصیلی فہرست کی طباعت کے اگر وسائل مہیا ھوجائیں جب بھی اشاعت میں بہت تاخیر ھوگی ۔ موجودہ دستی فہرست کی جلدیں یقین ھے بہت جلد شائع ھوجائیں گی اور شائقین کو اندازہ ھوجائے گا کہ رام پور میں کیا کیا نوادر موجود ھیں ۔

عربی مخطوطات کی دستی فہرست اندازہ ھے کہ چار جلدوں میں مکمل ھوگی ، اس کی پہلی جلد ان مخطوطات پر مشتمل ھے جو علوم قرآن اور علوم حدیث سے متعلق ھیں ان کی تعداد ١٤٢٠ ھے ۔ علوم قرآن پر جو مخطوطات یہاں موجود ھیں ان کی فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ھوجاتا ھے کہ مختلف فنون میں کتابیں موجود ھیں اور خاصی تعداد میں ۔ ذیل کے اندراجات سے اندازہ ھوگا کہ ھر فن میں کتنے مخطوطات موجود ھیں ۔

علوم قرآن :

المصاحف ٢٧٨	التجويد ٦٢	القراآت ٤٥	رسم خط القران ١٣
التفسير ١٩٥	أحكام القران ١٥	إعراب القران ٩	غريب القران ٧
استخراج الآيات ٤	الناسخ والمنسوخ ٣	متعلقات القران ١١	خواص القران ٧

اسی طرح علوم حدیث کی کتابیں مختلف عنوانات : أصول الحديث ، المسانيد والسنن ، غريب الحديث ، الأربعونيات وغيرهم کے تحت درج ھیں ۔ ان کی تعداد ٨٠٠ سے زائد ھے ۔

ذیل میں کچھ ان اھم مخطوطات کا ذکر کیا جاتا ھے جو کتب خانۂ رضا رام پور میں علوم قرآن اور علوم حدیث سے متعلق ھیں :

رقم - ١ مصحف بخط كوفى منسوب بأمير المؤمنين على بن أبى طالب اوراق ٣٥٠

رقم ۲ مصحف بخط نسخ منسوب بامام جعفر صادق (م۱٤۸ھ) اوراق ۱٤۷، نقطے اور اعراب موجود نہیں ھیں.

رقم ۳ مصحف بخط ثلث و نسخ منسوب بابن مقلة (متوفی ۳۲۸ھ) اوراق ۲٤۵.

رقم ٤ مصحف بخط ثلث و نسخ منسوب بیاقوت المستعصمی (م ٦۹۸ ھ) اوراق ۳۵۰، سرورق پر مختلف مہریں اور عرض دیده ثبت ھیں.

رقم ۱۷ مصحف بخط نسخ دسویں صدی ھجری اس پر اکبر، دارا شکوه اور میرک کی مہریں ثبت ھیں.

رقم ۲۲ مصحف بخط نسخ مکتوبه عبدالباقی حداد الهروی (متوفی بعد از ۱۱۱٤ ھ). اس مشہور خوش نویس کا لکھا ھوا ایک اور مصحف یہاں موجود ھے رقم ۹۸. نیز دیکھیے رقم ۲۳٤ (صرف سورة المدثر اور سورة الفجر).

تفسیر القرآن:

رقم ۳۹۹ تفسیرالقرآن: سفیان ثوری (م ۱٦۱ ھ) نسخۂ منحصر بفرد مکتوبه تیسری صدی ھجری.

رقم ٤۰۰ تفسیرالقرآن: ابو اللیث السمرقندی (م ۳۷۳ ھ) متعدد علما کی تحریریں اور دستخط بہت ھیں.

رقم ٤۰۱ کشف البیان: ابواسحاق أحمد بن محمد بن ابراھیم الثعلبی النیسابوری (م ٤۲۷ ھ)

رقم ٤۰۲ النکت والعیون: الماوردی (م٤۵۰ ھ) مکتوبه ۵۷۷

رقم ٤۱٤ الکشاف: الزمخشری (م ۵۳۸ ھ) یه ابراھیم عادل شاه (۹۸۷-۱۰۳۵ھ) کے کتابخانے کا نسخه ھے.

رقم ۵۷۹ التبیان فی تفسیر القرآن: شیخ الطائفة محمد بن حسن بن علی الطوسی (م ٤٦۰ ھ).

رقم ۵۹۰ نور الثقلین: الحویزی الشیرازی مکتوبه ۱۰۷۵ھ از نسخۂ مصنف.

رقم ٦۲۲ التبصیر فی علم التفسیر: ناصر بن أبی نصر بن أبی الفوارس، نسخۂ منحصر بفرد

رقم ٦۳۸ القید الأوابد: عبدالملک بن حسین العصامی الشافعی (م ۱۱۱۱ ھ)

بخط مصنف در ۱۱۰۵ ھ. متعلقات قرآن پر یہ ایک نادر کتاب ہے. اس نسخے پر متعدد علما کی تحریریں ثبت ہیں.

رقم ۷۷٤ انتقاد الاعتراض: ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ ھ)، العینی نے مصنف کی شرح بخاری پر اعتراضات کیے تھے اس کے جواب میں یہ کتاب لکھی گئی ہے. علی بن علی بن ابراهیم بن داؤد الطوفی المالکی نے موجودہ نسخہ القسطلانی کے لکھے ہوئے نسخے سے ۱۰۰۹ ھ میں نقل کیا ہے.

رقم ۸۰۳ الجامع الصحیح: مسلم بن الحجاج القشیری (م ۲٦۱ ھ) مکتوبہ ۷۸۷ ھ در دار الامان احمد آباد، اس پر سلطان محمود شاہ (گجرات) اور عبدالرحیم حان خانان کی مہریں ثبت ہیں. خان خانان کی مہر میں ۹۹۲ھ منقوش ہے.

رقم ۸۱۸ کشف مشکل الصحیحین: ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد القرشی البغدادی (م ۵۹۷ ھ) صحیحین کے مشکل مقامات کی نادر الوجود شرح، مکتوبہ علی بن أبی بکر الکاتب در ٦۳۹ ھ

رقم ۸٦۰ کتاب ترتیب مسند الشافعی: علم الدین ابو سعید سنجر بن عبداللہ الناصری الجاولی (م ۷٤۵ ھ،) مکتوبہ ۷۲۹ ھ. نسخۂ مصنف.

رقم ۸٦۲ المصنف: عبدالرزاق (م ۲۱۱ ھ).

رقم ۸۸۳ معانی الأخبار: ابو بکر محمد بن ابراهیم بن یعقوب الکلاباذی البخاری (م ۳۸۰ ھ).

رقم ۱۰۹۹ غریب الحدیث: قاسم بن سلام الهروی البغدادی (م ۲۲٤ ھ).

رقم ۱۱۰۰ کتاب الغریبین: ابو عبید الهروی (م ٤۰۱ ھ) مکتوبۂ قبل از ۵۰٤ ھ.

رقم ۱۱۹۰ رسالۂ مکارم الأخلاق: امام ابو جعفر صادق (م ۱٤۸ ھ) مکتوبہ ۵۵۳، نسخۂ منحصر بفرد

رقم ۱۱۹۰ نهج البلاغة: شریف الرضی (م ٤۰٦ ھ) مکتوبہ ۵۵۳ ھ

خط بہاری کے مختلف نمونے اس فہرست میں ملتے ہیں، یہ زیادہ تر دسویں اور گیارھویں صدی ھجری کے لکھے ہوئے ہیں. اس خط کی تاریخ

اب تک مرتب نہیں ہوئی ہے، پروفیسر محمود شیرانی اور پروفیسر محمد شفیع لاہور کے ذاتی کتاب خانوں میں کچھ نسخے خط بہاری میں ملتے ہیں. رام پور میں بھی کچھ نسخے محفوظ ہیں جن میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے.

رقم ١٢ - مصحف دسویں صدی ہجری، رقم ١٣ مصحف دسویں صدی رقم ١٤ مصحف دسویں صدی نیز دیکھیے رقوم ١٥، ٤١٨، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨ (مکتوبہ حسن بن رکن الدین در ٩٣٦ ھ) ،٥١٢، ٨٢٣ وغیرہ.

کتب خانۂ رام پور میں متعدد نوادر موجود ہیں اور یہ قابل اشاعت ہیں ضرورت ہے کہ ان کے تنقیدی ایڈیشن شائع کردیے جائیں. مقام مسرت ہے کہ جناب امتیاز علی عرشی نے رقم ٣٩٩ تفسیر سفیان ثوری اور جناب حبیب الرحمن الأعظمی نے رقم ٨٦٢ مصنف عبدالرزاق کے علمی ایڈیشن نہایت اہتمام سے ابھی حال میں شائع کیے ہیں.

یہ کتاب ڈاکٹر رادھا کرشنن صدر جمہوریۂ ہند کے نام معنون کی گئی ہے. اس فہرست کی اشاعت پر جناب عرشی اور حکومت ہند دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں.

علی گڑھ　　　　　　　　　　مختار الدین احمد

TURK EDEBIYATI

از احمد قباقلی. ناشر: ترکیه یاپین أوی، استنبول. کاغذ معمولی طباعت اعلیٰ. تعداد صفحات: ۵۹۱ + ۱۶ + ۱ قیمت: ۲۵ ترکی لیرا.

ترکی زبان کا شمار دنیا کی شیریں زبانوں میں ہوتا ہے۔ یہ ایک سیدھی سادی اور جامع زبان ہے جس کا تعلق نہ تو عبرانی اور عربی جیسی سامی زبانوں سے ہے اور نہ سنسکرت اور فارسی جیسی آریائی زبانوں سے۔ یہ بذات خود ایک مستقل زبان ہے اور یورال الطائی لسانی خاندان سے تعلق رکھتی ہے جسے تورانی خاندان بھی کہتے ہیں۔ اس وقت یہ زبان تقریباً پچیس ملکوں میں بولی جاتی ہے اور دس ملکوں میں اسے قومی زبان کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اس کے بولنے والوں کی تعداد اس وقت تقریباً بارہ کروڑ ہے جو ولاڈی‌واسٹک سے لے کر یوگوسلاویہ تک پھیلے ہوئے ہیں۔ تاہم ترکی زبان کے ادب کی باقاعدہ مکمل تاریخ لکھنے کی طرف کم ہی لوگوں نے توجہ دی ہے۔ ترکی زبان کے مشہور ارباب قلم میں سے ضیاپاشا[1]، عبدالحلیم ممدوح[2]، فواد کوپرولو[3]، اسمعیل حبیب سیووک[4]، آغاسری لیوند[5]،

(۱) ان کی کتاب کا نام *Harabat Mukaddime* ہے جو پہلی بار ۱۸۷۴ء میں شائع ہوئی ہے۔

(۲) ان کی مشہور کتاب *Tarih-i Edebiyyat-i Osmaniye* ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۰۵ء میں چھپی ہے۔

(۳) تصانیف کے لیے *Fuat Koprulu Armagani* دیکھیے جو ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی ہے۔

(۴) ان کی مشہور کتابیں درج ذیل ہیں:

(a) *Edebi Yeniligimiz* (1931-32), (b) *Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi ve Edebiyat Antolojisi* (1940); (c) *Avrupa Edebiyati ve Biz* (1940-41).

(۵) ترکی ادب سے متعلق ان کی مندرجہ ذیل کتابیں اہم ہیں:

(a) *Edebiyat Tarihi Dersleri* (1932-34-38); (b) *Divan Edebiyati* (1941); (c) *Turk Dilinde Gelishme ve Sadeleshme Evreleri* (1960); (d) *Nabi'nin Surnamesi* (1944); (e) *Gazavatnameler ve Mihaloglu Ali Beyin Gazavatnamesi* (1956); (f) *Turk Edebiyatinda Shehrengizler ve Shehrengizlerde Istanbul* (1958), (g) *Arap, Fars ve Turk Edebiyatlarinda Leyla ve Mecnun Hikayesi* (1959); (h) *Ummet Chagi Turk Edebiyati* (1962); (i) *Huseyin Rahmi* (1964); (j) *Ahmet Rasim*; (k) *Ali Shir Nevai.*

مصطفی نہاد اُزون[۱] ، احمد حمدی تانپینار[۲]، نہاد سامی بانارلی[۳]، اور الیاس جون ولکنسون گیب[٤] نے اس موضوع پر قلم ضرور اٹھایا ہے لیکن ان کی تصانیف یا تو کسی ایک دور سے متعلق ہیں یا ان میں جدید تحقیقات یا انکشافات ہی کو پیش کرنے پر قناعت کی گئی ہے. اسی لیے تاریخِ ادبِ ترکی پر ایک ایسی کتاب کی اشد ضرورت کے پیشِ نظر ترکی ادب کے استاد احمد قباقلی نے «ترک ادبیاتی» نام کی ایک ایسی تاریخی کتاب تین جلدوں میں شائع کرنے کا اعلان کیا جس میں قبل اسلام کا ترکی ادب ، اسلامی دور کا ترکی ادب ، یورپ سے متاثر ترکی ادب اور جدید ترکی ادب کی باقاعدہ مکمل تاریخ اس طرح بیان کی جائے کہ ہر دور کی خصوصیات کے ساتھ اس دور کے مشہور شاعروں اور ادیبوں کے حالات اور ادب میں ان کا مقام بیان کرتے ہوئے ان کے شہ پاروں کا انتخاب بھی شامل کردیا جائے. اپنے اس مقصد میں استاد احمد قباقلی کس حد تک کامیاب ہوسکیں گے ، یہ اس وقت بتانا مشکل ہے. تاہم وہ اس سلسلے میں سخت محنت کر رہے ہیں اور ان کی اس کتاب کی پہلی جلد ماہ ستمبر۱۹٦۵ میں چھپ کر منظرِ عام پر آچکی ہے. یہ استنبول کے مطبع «ترکیہ باصم‌أوی» میں چھپی ہے اور اسے مشہور ناشر «ترکیہ یاین أوی» نے شائع کی ہے.

«ترک ادبیاتی» کی یہ پہلی جلد ۵۹۱ + ۱۷ صفحات پر مشتمل ہے لیکن اس میں تاریخِ ادبِ ترکی کم اور ترکی ادب سے متعلق مسائل زیادہ شامل ہیں. اس لیے اگر اس جلد کو ان کی مجوزہ تاریخِ ادبِ ترکی کا مقدمہ

(۱) ان کی مندرجہ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں :

(a *Turkchede Roman* (1936) ; (b) *Namik Kemal ve Ibret Gazetesi* (1938) ; (c) *Son Asir Turk Edebiyati Tarihi* (1941) ;

(۲) ترکی ادب سے متعلق ان کی قابلِ قدر کتاب *XIX. Asir Turk Edebiyati Tarihi* ہے جو ۱۹٤۹ء اور ۱۹۵٦ء میں دو بار چھپ چکی ہے.

(۳) ان کی مشہور کتاب *Resimli Turk Edebiyati Tarihi* ہے.

(٤) E. J. W. Gibb کی کتاب انگریزی زبان میں ہے اور اس کا نام *A History of Ottoman Poetry* ہے جو چھ جلدوں پر مشتمل ہے.

کہا جائے تو غیر مناسب نہ ہوگا۔ اس کتاب میں ادب کی تعریف بیان کرنے کے بعد ادبی آثار، تاریخِ ادب اور ترکی ادب کی تاریخ کے ماخذوں پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے ترکی ادب کے تحریری اور غیر تحریری شاہکاروں کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے غیر تحریری («سوزلو») ترکی ادب کے اصناف مثلاً خطبہ، داستان، عوامی گانے («ترکو» و «مانی»)، ضرب الامثال، قصے کہانیاں، تھیٹر جیسے عنوانات پر الگ الگ مثالوں کے ساتھ تفصیلی بحث کی ہے تاکہ اس کتاب کے پڑھنے والوں کو قبل اسلام کے «سوزلو» ترکی ادب کے شہ پاروں سے واقفیت ہوجائے اور ان عنوانات کی اہمیت کا اندازہ بھی ہوجائے۔ مصنف نے تحریری («یازیلی») ترکی ادب کو نثر و نظم میں تقسیم کرتے ہوئے نثری ادب کو موضوع بحث بنایا ہے جس میں ترکی ادب کے چاروں دور (قدیم- عہدِ تنظیمات- ثروتِ فنون ادبیاتی- جدید دور) کی ترکی نثر پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور حسب ضرورت نثر کے نمونوں اور مشہور ادیبوں کے حالات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ استاد احمد قباقلی نے اس سلسلے میں اصنافِ نثر پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے جس کے تحت ڈرامہ، ناول، افسانہ، ادبی تاریخ، سوانحعمری، روزنامچہ، سفرنامہ، تنقید مکتوب نگاری، انشائیہ، مقالہ، مضمون نگاری وغیرہ کے فن اور اس کے فنکاروں کے متعلق بہت سی اہم معلومات یکجا کردی گئی ہیں۔ لیکن میرے خیال میں اس کتاب کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس میں ترکی ادب کے قدیم مکتبِ فکر اور یورپ کے جدید ادبی اسکولوں کے رجحانات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے تصوف، «ترکیء باسط» اور سبکِ ہندی کے ساتھ ساتھ ہیومنزم، کلاسیکیت، رومانیت، حقیقت پسندی، اشاریت، پرنسزم جیسی اصطلاحات پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ ترکی زبان میں مستعمل اصنافِ نظم میں سے غزل، قصیدہ، قطعہ، ترکیب بند، ترجیع بند، رباعی، «تویوق»، مسمط، «شرقی»، «کوشما»، «دیوان سلیس»، «سیمائی» «قلندری»، «وارسق»، «نفس» وغیرہ کی تعریف مع مثالوں کے وضاحت

سے بیان کرنے کے بعد قافیہ ، وزن اور ترکی بحروں («عروض» و «هجائی») پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ آخر میں اسلوبِ بیان اور لفظی و معنوی صنائع و بدائع وغیرہ کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح اس کتاب میں معلومات کا ایسا ذخیرہ پیش کردیا گیا ہے جو «ترکیات» سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوگا.

اس جلد میں ۷۸ سے زیادہ عنوانات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور اہم عنوانات سے متعلق مزید مطالعہ کے لیے مفید کتابوں کی فہرست بھی دے دی گئی ہے۔تاہم مصنف کی بعض معلومات کے پیش کرنے کے طریقے سے اور ان کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجائش ہے۔ ترکی رسم الخط پر بھی انھوں نے روشنی نہیں ڈالی ہے۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے اور ارباب نظر سے خراج تحسین حاصل کرنے کے قابل۔

علی گڑھ ڈاکٹر اکمل ایوبی

them has thrown any light on the period of this poet. It is here for the first time that an attempt has been made to establish Badi's period on the basis of some newly discovered poems. From these poems it is quite clear that Badi' spent at least six years in Mukran in the court of Sultan Taj-ud-Din Abul Makārim and also some time in Sistan with Bahrām Shāh the 6th ruler of the house of Nimruziyan.

Political histories are silent about the existance of an independent ruling dynasty in Mukran in the 6th and 7th centuries A. H. Only the recently discovered Persian Diwan of Sirāj-ud-Din Khurāsāni has established the existence of this dynasty. Badi's poem in praise of Tāj-ud-Din should be deemed to be the second source of information about the dynasty of Mukrani rulers.

Bilgram: by Dr. M. Fazlur-Rahman Nadwi: The article is a part of the book entitled "Azād Bilgrāmi: His life and works." The author has tried to bring into light the historical importance of Azād's birth place, the settlement of Muslims there, the change of the old name to the new and the position of the family to which Azād belonged.

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS

Faiḍi ka ek marthiya (An elegy written by Faiḍi) by Dr. A. D. Arshad: This elegy was composed by the poet at the death of his son. The text has been prepared after collating as many as nine manuscripts of Faiḍi's *Kulliyyat.*

Mushaf-i-Uthmani by Professor Dr. 'Abid Ahmed 'Ali: An article entitled 'Mushaf-i-Uthman ka tārikhi nuskha' was published in the *Majalla* December 1961. The present note gives supplementary information regarding the same topic.

BOOK REVIEWS

Diwan-i-Rukn-i-Sain Harawi. Edited by Professor Syed Hasan, Patna, 1959.

Reviewed by..................................Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad

Tarikh-i-Akbari of Muḥammad 'Arif Qandhari, Edited by

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMIYA

Vol. 6 JUNE & DECEMBER 1965 No. 1,2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Waliy Allahi men Tarikh ka Martabah : (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: (See *Majalla,* June and December 1963). This comparatively long section is devoted to the *Irtifāqāt* i. e. landmarks in the history of the human society. Based on relevant sections of Shah Waliy Allah's *Hujjat* and *al-Budūr al-Bāzighah,* the present account of the *Irtifāqāt* seeks to demonstrate how the author has related particular facts of social development to general principles or laws.

Shahzadi Jahan Ara ki maujuda tahriren: by Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad : The Article opens with a list of Jahan Ara's works and their manuscripts which are still extant. Then it describes at length a book, in her own hand-writing, which was transcribed in 1073 A. H. and which is preserved in the Habib Gunj collection of the Aligarh Muslim University Library. The article mentions all the autograph writings of the princess which are found in the various Libraries of India. It further describes the seal of the princess preserved in a museum of Bombay, and the books which are stamped with the seal. Six photographic reproductions of Jahan Ara's seal and her autograph writings have been provided.

Badi'-ud-Din Turku Sistani : by Dr. Nazir Ahmad : Badi'-ud-Din Turku of Sistan was a significant poet of Persian who flourished towards the close of the 6th and beginning of the 7th centuries A. H. This poet has been very briefly noticed by almost all the important Persian biographers starting from Aufi. But none of

جلد ۷ جون ، دسمبر ۱۹٦٦ ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

اڈیٹر

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلس ادارت

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

اس شمارے کی قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ، دسمبر ۱۹٦٦ م

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

مطبوعات جدیده :

حکمتِ ولی اللہی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

علم اسرار الدین :

اب ہم بہت مختصر طریقے سے شاہ صاحب کے ان اقوال و آراء سے بحث کریں گے جن کا تعلق خالص اسلامی فکر و عمل سے ہے۔ اس لیے کہ اس بحث سے یہ دیکھا جاسکے گا کہ شاہ صاحب اپنے فلسفیانہ نظریات کو حقائق پر کس طرح سے منطبق کرتے ہیں۔ خود ان کی اپنی وہ کوشش جس کے ذریعے سے انھوں نے ان نظریات و حقائق کی تطبیق کی «علم اسرار الدین» سے عبارت ہے۔ اس علم میں وہ بہت سے مفکرین اور مصنفین کو اپنا پیشرو سمجھتے ہیں جن میں امام غزالی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ (اس لیے کہ شاہ صاحب جس چیز کو اسرار دین کی پردہ کشائی سے تعبیر کرتے ہیں، غزالی نے اسے علوم دین کے احیاء کا نام دیا تھا۔ چنانچہ ان دونوں بزرگوں کے ان بنیادی تصورات کی باہمی نسبت تاریخ فکر اسلامی پر تحقیق کا ایک شاندار اگرچہ کٹھن موضوع ہے)۔

شاہ صاحب کی نظر میں «علم اسرارالدین» کا اولین مفہوم یہ ہے کہ اس کی مدد سے دینی احکام کے مقاصد معلوم ہوتے ہیں اور جب کوئی شخص احکام کے مقاصد کو معلوم کرلینے کے بعد اپنی زندگی کو ان احکام کا تابع بناتا ہے تو گویا وہ دین کو علیٰ وجہ البصیرت قبول کرتا ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں دین کو اس طرح سے قبول کرنے والا کسی ایسے شخص سے زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے جو دین کو قبول تو کرے لیکن یہ نہ جانے کہ اس نے ایسا کیوں کیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک ایسے شخص کو لیجیے جو پیدائش کے دن سے موت کے وقت تک

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ مذہب و ثقافت، گھانا یونیورسٹی گھانا۔

دیندار رہتا ہے ، یہ لازمی امر ہے کہ بچپن میں اس کی دینداری کی بنا ماحول اور میراث کے اثرات پر ہوگی ، اس لیے کہ اس عمر میں کسی شخص سے غور و فکر کی توقع نہیں کی جاسکتی. اب اگر بڑا ہوکر یہ شخص اپنی دینداری کو ذاتی فہم و بصیرت کا سہارا دیتا ہے اور اگر اس کی بالغ نظری اسے ان احکام کی مصلحتوں کا معترف بنادیتی ہے جن کے مطابق شروع ہی سے اس کی زندگی ڈھالی گئی ہے ، تو دین کے نقطۂ نظر سے اس کا سن شعور اس کے بچپن سے زیادہ کامیاب اور سعید ہوگا.

شاہ صاحب اس حقیقت کا بھی ادراک کرتے ہیں کہ احکام کے مقاصد کو سمجھ لینے کے بعد، آدمی ان (احکام) کی مقصد روائی کے مدارج کا تجزیہ کرسکتا ہے. یعنی وہ یہ دیکھ سکتا ہے کہ بعض احکام بعض دوسرے احکام سے زیادہ بامقصد ہیں یا ان کے مقاصد دوسرے احکام کے مقاصد سے زیادہ اچھے یا سچے یا اونچے ہیں. بلکہ اگر ایک حکم میں کسی قسم کا عیب یا نقص موجود ہے تو مقاصد کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد آدمی اس عیب کو ڈھونڈھ نکالے گا. اس اعتبار سے شاہ صاحب نے علم اسرارالدین کو ان (Normative) علوم میں شمار کیا ہے جو کسوٹی کا کام دیتے ہیں. مثلاً گرامر کا ماہر، جو بولے ہوئے الفاظ کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ، ٹوٹے پھوٹے یا غلط الفاظ کا ناقد ہوتا ہے. یا منطق کا ماہر، جو ذہن میں آنے والے افکار کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ، صحیح اور غلط افکار کی تمیز کرسکتا ہے.

« حجۃ اللہ البالغۃ » کے مقدمے میں شاہ صاحب نے اوپر بیان کی ہوئی باتوں کو علم اسرارالدین کے مبادی کی حیثیت سے گنایا ہے. اس کام سے فارغ ہونے کے بعد ، وہ اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ اس علم کو کس طرح سے درس و تدریس کے نظام میں منسلک اور جاگزیں کیا جاسکتا ہے. چنانچہ اب وہ اس کی تفصیلوں اور تقسیموں سے بحث کرتے ہیں. (یہ بحث ان کے مجوزہ علم کا نقشہ بھی ہے اور خود «حجۃ اللہ البالغۃ » کے مضامین کی فہرست بھی ، اس لیے کہ شاہ صاحب اپنی اس

کتاب کو «علم اسرارالدین» کے افتتاح نامے کی حیثیت سے پیش کررہے ہیں).
اس بحث میں شاہ صاحب کا نقطۂ آغاز علم حدیث ہے. وہ ان علماء سے اتفاق کرتے ہیں جو حدیث نبوی کو علوم دین کی اساس مانتے ہیں. ان لوگوں کے نزدیک، حدیث کو یہ مرتبہ دینے سے قرآن شریف کے مقابلے میں اس کی ترجیح کا کوئی پہلو متضمن نہیں ہے. کلام اللہ، حدیث سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے. لیکن یہاں سوال صرف مضامین کی وسعت اور تنوع کا ہے. ہر وہ چیز جو قرآن شریف میں موجود ہے (ان علماء کی رائے میں) حدیث بھی اس کا اعادہ کرتی ہے اور اس پر شہادت دیتی ہے، اور پھر خود بہت سی ایسی چیزوں کو اپنے دامن میں جگہ دیتی ہے جو قرآن شریف کے نسبتاً مختصر مباحث سے باہر تھیں. علم حدیث کو اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب اس کی مختلف فروع کو ایک دوسرے سے چھانٹ کر الگ کردیتے ہیں اور ان سب کی انفرادی اہمیت اور افادیت کے درجات کا اندازہ کرتے ہیں. اسماء الرجال، یا موضوعات کی تفتیش، یا حدیث کے غریب اجزاء کی تحقیق، اس علم کی ان فروع میں سے ہیں جن سے مسائل دین کو سمجھنے کی کوشش کرنے والا ذرائع یا آلات کا کام لے سکتا ہے. ان سب چیزوں سے فارغ ہوکر وہ علم اسرارالدین تک پہنچتا ہے جو حدیث سے مأخوذ کیے ہوئے احکام دین کے مقاصد سے بحث کرتا ہے، اور جو اس اعتبار سے علم حدیث کی باقی سب فروع پر فوقیت رکھتا ہے) اس علم کے دو حصے کیے جاسکتے ہیں جن میں سے ایک کا تعلق جزئیات احکام سے ہونا چاہیے، اور دوسرے میں مقاصد کا ایک واضح تصور پیش کرنا چاہیے. («حجة» میں شاہ صاحب نے اس دوئی کو برتا ہے لیکن اس کی ترتیب کو الٹ دیا ہے) مقاصد کی بحث میں ابتدا اس سوال سے ہونا چاہیے کہ بحیثیت مجموعی نوع انسانی کے قوانین اور شرائع کے مقاصد کیا ہوتے ہیں. اس سوال کے جواب میں ان مصلحتوں کا نام لیا جائے گا جو انسان اپنی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے اپنے پیش نظر رکھتے ہیں. (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے

جب دینی احکام کی تبلیغ شروع کی تھی تو ان کے معاصرین کو ان احکام کے مقاصد اور مصالح کی تفصیل نہیں بتائی گئی تھی. اس لیے کہ ان چیزوں کا علم ان کے زمانے کی سب ملتوں کے، یعنی یہودی، عیسائی، مجوسی اور خود ان کی «ملت اسماعیلیة» کے خمیر میں داخل تھا. مصالح کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی نیکی اور گناہ (بروائم) کی حقیقت سے واقف ہو. خود نیکی اور گناہ کا فلسفہ متعدد ابواب پر مشتمل ہے. ان میں سے پہلا باب «مجازات» کا ہے. اس میں یہ بحث آتی ہے کہ انسانوں کے کام ماضی اور مستقبل کے حوادث کے ساتھ اس طرح مربوط ہیں کہ ان (کاموں) کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ان کی موجودہ ھئیت کے اعتبار سے نہیں کیا جاسکتا. فلسفۂ بروائم کے دوسرے باب میں ارتفاقات کی بحث آتی ہے، اور تیسرے میں اس سوال پر غور کیا جاتا ہے کہ نوع انسانی کی سعادت کس چیز یا کن چیزوں میں ہے. (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ جہاں تک مجازات یا ارتفاق یا سعادت جیسے مرکزی الفاظ کی تعریف کا تعلق ہے، علم اسرار الدین کے طالب کے لیے اس سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے. شاہ صاحب اس قاعدے پر مصر ہیں کہ کسی خاص علم میں جن بنیادی تصورات یا Postulates سے کام لیا جاتا ہے، خود وہ کسی «بلند تر» علم کا موضوع ہوتے ہیں. چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرار الدین میں آدمی بغیر کسی بحث و تمحیص کے ان الفاظ کے مفہوم کو تسلیم کرسکتا ہے. یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس مفہوم کا اعتبار اس وجہ سے کر رہا ہے کہ اس نے کسی معلم سے اس مفہوم کو سیکھا ہے، یا اس نے دیکھا ہے کہ تمام انسان اس کو قبول کرتے ہیں، یا اس نے خود کسی «بلندتر» علم تک پہونچ کر اس مفہوم کو اَخذ کیا ہے. بہر صورت، شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرارالدین کا طالب، جو ارتفاق یا سعادت یا مجازات جیسے تصورات سے کام لے رہا ہے، اس امر کا پابند یا محتاج نہیں ہے کہ بقائے نفس کے مسئلے پر اظہار خیال کرے. اس سوال پر علمائے اسلام بہت کچھ لکھ چکے ہیں.

چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ وہ اس بحث کا اس وقت تک اعادہ نہیں کریں گے جب تک کہ اس مسئلے کا کوئی باریک پہلو ان کے پیش رووں کی نظر سے اوجھل نہ رہ گیا ہو).

مقاصد احکام کی بحث میں اوپر گنائے ہوئے فلسفیانہ مسائل کے ساتھ ساتھ فلسفۂ قانون کے چند مسائل بھی شامل ہیں (جن کو مجموعی طور سے شاہ صاحب نے السیاسۃ الملیۃ کا نام دیا ہے). ان مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ پیغمبر اسلام کے ایماء یا قول و فعل کے تذکرے یعنی حدیث سے کس طرح قوانین کا استنباط ہوتا ہے. ایک اور سوال یہ ہے کہ اس طرح مستنبط ہونے والے قوانین میں کیا کیا شامل ہے. سب سے آخر میں اس سوال پر غور کرنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ ان قوانین کا نفاذ کس طرح سے ہوسکتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں ان کے لیے کس طرح سے احترام قائم کیا اور رکھا جا سکتا ہے.

ان سب اصولی مسائل سے فارغ ہوکر، علم اسرارالدین کے طالب کو جزئیات احکام کی طرف رجوع کرنا چاہیے. ان جزئیات سے بحث کرنے کے لیے شاہ صاحب نے جو عنوانات قائم کیے ہیں (حجۃ ۱ : ۱۱)، ان میں ارکان دین (روزہ نماز وغیرہ) بھی شامل ہیں، ایمان اور علم کے مسائل بھی، اور ارتفاقات کے چند عناصر بھی.

علم اسرار الدین کے اس خاکے کو ذرا تفصیل کے ساتھ ہم نے اس وجہ سے بیان کیا ہے کہ شاہ صاحب کے اسلامی افکار میں ارتفاقات کی اہمیت واضح ہوجائے اور یہ بھی دیکھا جاسکے کہ خود ان افکار کے اندر کتنی وسعت ہے. ظاہر ہے کہ موجودہ مضمون کا دامن اس وسعت کو اپنے اندر سمیٹ لینے کے لیے تنگ ہے. (یہی وجہ ہے کہ انتخاب سے کام لے سکنے کی غرض سے ہم نے اس مضمون کو تاریخی مباحث پر محدود کردیا ہے) چنانچہ ہمیں یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم اسرار الدین کے تصور کی ترجمانی میں ہم تاریخی نقطۂ نظر سے آگے نہ بڑھیں. بالفاظ دیگر، ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شاہ صاحب نے تاریخ کے بعض واقعات

کو جس طرح سے بیان کیا ہے اسی کی تلخیص (ان کی نظر میں) علم اسرار الدین کی حقیقت کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ہے۔

در اصل ظہور میں آنے والے تاریخی واقعات سے بحث کرنے کے وقت شاہ صاحب کسی مؤرخ کی حیثیت سے نہیں بلکہ فلسفۂ تاریخ کے ایک ماہر کی حیثیت سے، ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یعنی تاریخ کے وہ واقعات جن پر ان کے علمی تبحر نے انہیں مطلع کیا ہے اور جن سے اپنی تحریروں میں وہ وقتاً فوقتاً بحث کرتے ہیں، صرف ان کے اصولی نظریات کی تائید اور تمثیل کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ پھر بھی ان کی تاریخ نگاری اس پر لطف معنی میں مکمل اور بھرپور ہے کہ کسی نہ کسی پہلو سے وہ ان تمام ادوار وجود کا احاطہ کرلیتے ہیں جو «کن فیکون» کی ساعت سے لے کر خود ان کے اپنے زمانے تک ظہور میں آئے۔ ان کے یہاں ارتقاء کا تصور اور ارتفاقات کا نظریہ، جس کو ہم بیان کرچکے ہیں، اس تاریخی عمل کی جہات کو متعین کرتا ہے۔ جب وہ جزوی واقعات کی طرف آتے ہیں تو چند مخصوص پیمانوں کی مدد سے تاریخ کے بڑے بڑے حصوں کو ناپ لیتے ہیں۔ مثلاً حضرت آدم کے وقت سے لے کر پیغمبر اسلام کے عہد تک کی تاریخ کا وہ اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیتے ہیں جو قرآن شریف اور دیگر اسمانی کتابوں میں ملتا ہے (اور جس کو انگریزی زبان میں Biblical History کا نام دیا جاتا ہے)۔ اس زمانے کو وہ مختلف ادوار میں تقسیم کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک دور کسی نبی کے ارشاد و تلقین کی خصوصیات کا آئینہ دار ہے۔ پیغمبر اسلام کے ظہور سے لے کر (اسلامی) خلافت کی تکمیل اور پھر اس کے انحطاط تک کے زمانے کو وہ مختلف علوم اور سیاسی اداروں کے عروج و زوال کے حوالے سے بیان کرتے ہیں۔ اس طرح تاریخ عالم کی داستان تقریباً پہلی ھجری صدی تک پہونچتی ہے۔ دوسری صدی ھجری سے بعد کی تین چار صدیوں کو انھوں نے علم کلام، علم حدیث اور فقہ کی ترقی کے سلسلے میں پیوست کردیا ہے۔ سب سے آخر میں، تصوف کے سلسلے میں انھوں نے ولایت اور مجددانہ

کارناموں کا تذکرہ کیا ہے جس کی انتہا خود ان کی اپنی ذات پر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب کی اس تاریخ نگاری کی چند اہم تفصیلات پیش کرنے سے پہلے ان کی طرز کار کی چند اہم خصوصیات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حضرات انبیاء کی تاریخ میں انہیں یوں تو تمام ضروری مواد مسلمان مؤرخین کی عالم گیر تاریخوں سے مل گیا ہوگا[1]، لیکن انہوں نے خود چند باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حضرات انبیاء کی انفرادی شخصیت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں (جس کو انہوں نے تجدید امزجۃ الانبیاء سے تعبیر کیا ہے) ایک دوسری چیز یہ ہے کہ وہ ان ارتفاقات کی تعئین کرتے ہیں جو کسی خاص نبی کے زمانے میں بنے۔ بحیثیت مجموعی شاہ صاحب ہر ایک بڑے یا اپنے تاریخی اثرات کے اعتبار سے ممتاز) نبی کی تعلیم کو ایک ایسے خط فاصل سے تعبیر کرتے ہیں جو تاریخ کے ایک دور کو دوسرے دور سے الگ کردے۔ چنانچہ ہر ایک بڑا بنی اپنے ایک نئے دور کا «فاتح» ہوتا ہے، اور اپنے پیشرو کے دور کا «خاتم»۔ چونکہ وہ لوگ جن کی اجتماعی زندگی میں نبوت ایک موثر روایت بن کر رہی تھی قرب و جوار کی دوسری اقوام سے روابط رکھتے تھے، لہذا ثانوی طور پر شاہ صاحب ان اقوام کا بھی ذکر کرتے ہیں، اور بعض ایسے تاریک زمانوں کا حال بھی بتاتے ہیں جن کی برائیاں اور گمراہیاں حضرات انبیاء کی تعلیمات کے اندر مخصوص اور متعدد رجحانات کا باعث بن گئیں۔ جب Biblical History سے فارغ ہوکر شاہ صاحب عہد اسلام کی طرف آتے ہیں، تو وہ دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے شروع میں اسلامی خلافت کا ظہور اور شریعت کے مقاصد کا اعلان اس کی تاریخی اہمیت کا پیمانہ ہے۔ یہ دور اسلامی تاریخ میں ارتفاق رابع کا دور ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نظریے کے مطابق، یہ اپنی انتہا کو اس وقت پہونچا جب اسلامی سوسائٹی کے سیاسی ادارے متفرق اور منتشر ہونے لگے۔ چونکہ شاہ صاحب نے

یہ قاعدہ بنایا ہے کہ کسی اعلیٰ ارتفاق کے زوال پذیر ہونے پر لوگوں کو فوراً اس سے پہلے یا نیچے والے ارتفاق کی طرف لوٹ آنا چاہیے، لہذا اس دور میں جب اسلامی خلافت کی بساط الٹی جارہی تھی وہ مسلمانوں کے سب سے زیادہ شاندار اور نتیجہ خیز علوم کی ترقی کی داستان کو اپنی تاریخ نگاری کا پیمانہ بنا لیتے ہیں. اس سلسلے میں انھوں نے حدیث اور فقہ پر جس انداز سے تبصرہ کیا ہے وہ خود ان کے ہم وطن اور ہم عصر مسلمانوں کے لیے ایک تازیانۂ عبرت کا کام دے گیا ہے. (اس لیے کہ یہ لوگ مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے ایسی ثانوی چیزوں سے کام لیتے تھے جو اسلام کے اساسی علوم پر متفرع ہوئی تھیں) حدیث اور فقہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے تصوف کو بھی ان علوم میں شمار کیا ہے جن کے مبادی کی تعلیم خود پیغمبر اسلام نے دی تھی. تصوف کے تاریخی تذکرے میں شاہ صاحب نے اس تفصیل اور تنظیم سے کام نہیں لیا ہے. جس کی مثال انھوں نے فقہ اور حدیث کی تاریخی بحثوں میں پیش کی ہے. پھر بھی وہ اسلامی زندگی کے اس شعبے میں تاریخی ارتقاء کے اچھے مبصر ہیں. اور پھر تصوف ہی ایک ایسے رابطہ کا کام دیتا ہے جس کی مدد سے ان کی تاریخ نگاری خود ان کی اپنی زندگی پر منتہی ہوتی ہے. یہ چیز قابل ذکر ہے کہ خود اپنے ملک اور اپنے ہم وطن مسلمانوں کی تاریخ کی اسلامی توجیہ کے کام میں شاہ صاحب نے نسبتاً بہت کم وقت صرف کیا ہے. اور پھر جہاں تک ان مغربی اثرات کا تعلق ہے جو ان کی آنکھوں کے سامنے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی میں نفوذ کرنے لگے تھے، ہمیں شاہ صاحب کے یہاں ان کے بارے میں اس قدر گہرا سکوت نظر آتا ہے کہ ہم ان کی خاموشی کو گفتار ہی کی طرح با معنی اور نتیجہ خیز سمجھ سکتے ہیں.

اب ہم تاریخ انبیاء سے ابتدا کرتے ہیں. ابو البشر (حضرت) آدم کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحب تین قسم کے کمالات کو ان سے منسوب کرتے ہیں. ارتفاق اول کا علم حضرت آدم کا پہلا کمال تھا. اسکے علاوہ

وہ دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بعض وجوہ سے بھی باخبر تھے۔ ان دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ وہ عبادت کے طریقوں کو جانتے تھے اور اس راز سے آگاہ تھے کہ شیطان کے فریب سے آدمی کس طرح بچ سکتا ہے۔ پہلی دو چیزیں انہوں نے استقرا کے ذریع سے معلوم کی تھیں، تیسری چیز کا علم انہیں عالم غیب سے ملا تھا (البدور ص ۱۸۶)۔

حضرت آدم کے بعد حضرت ادریس سابق دور (یا ادوار) کے خاتم اور ایک نئے دور کے فاتح کی حیثیت سے آئے۔ انہیں دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بارے میں زیادہ بصیرت حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ انہیں یہ معلوم تھا کہ انسان کس طرح ملکوتی صفات سے قریب تر ہوسکتا ہے۔ حضرت ادریس کے زمانے میں انسان سخن ور بنا اور اسے برّ و اثم کے تصورات مستحضر ہوئے۔ روز مرہ کی زندگی میں لوگوں کو جن چیزوں سے کام پڑتا تھا ان کے مبادی کو سمجھنے کی کوششوں نے ستارہ شناسی، علم طبیعی، طب اور علم ترکیب بدن (Anatomy) کی شکل اختیار کی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ادریس نے انسانیت کو جو کچھ بخشا اس سے انسان آج بھی مستغنی نہیں ہے (تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ادریس کے بعد کچھ عرصہ تک تو ان کی سکھائی ہوئی باتیں معروف و مقبول رہیں۔ لیکن پھر لوگوں نے اپنے علم سے غلط کام لینا شروع کیا اور جھوٹے معبودوں کی طرف متوجہ ہوگئے۔ یہ انسان کی تاریخ میں جاھلیت کی پہلی مثال تھی (البدور ص ۱۸۷)۔ اب حضرت نوح مبعوث ہوکر آئے یہ پہلے نبی تھے جن کو گمراہ لوگوں سے مجادلے کی ضرورت پیش آئی۔ ان کے زمانے تک انسانوں کے جسمانی قویٰ بہت مضبوط ہوتے تھے۔ چنانچہ ان کی جسمانی خواہشوں کو مسخر اور معتدل بنانے کے لیے حضرت نوح نے انہیں تلقین کی کہ وہ سال میں پورے بارہ مہینے روزہ رکھا کریں۔ ان کی تعلیم و نصیحت پر لوگوں نے زیادہ توجہ نہ کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ (طوفان نوح کی شکل میں) اللہ کا عذاب نازل ہوا۔

ویسے ذاتی طور پر، حضرت نوح وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے دن

اور رات کو مختلف ساعتوں میں تقسیم کیا (حجة ۱ : ۹۹). ان کے زمانے تک نبوت کا تعلق علم و حکمت سے رہا تھا، لیکن انہوں نے ادریسی علم و حکمت کو نہ سراہا نہ اس کی مخالفت کی. گویا اس طرح سے انہوں نے بتایا کہ نبوت اپنی ایک مستقل اور منفرد حیثیت رکھتی ھے. اس تفریق کا نتیجه یه هوا که اب نبوت سے استفادہ کرنے والوں نے ستاروں کی بجائے ملاء اعلیٰ کو انسانی زندگی پر اثر ڈالنے والے اسباب سے تعبیر کرنا شروع کیا (تفهیمات ۱ : ۷۵).

طوفان نوح کے بعد جو لوگ زندہ رہ گئے وہ نئے سرے سے انسانوں کے مورث اعلیٰ بنے. ان کی نسل بہت تیزی اور کثرت کے ساتھ بڑھی. یہاں تک که لوگ دنیا کی مختلف اقوام میں بٹ گئے. ایک طرف ایرانی، یونانی، ترک اور هندی لوگ تھے جو ارتفاق اول کا علم اور ارتفاق ثانی کے بعض عناصر کا علم رکھتے تھے اور اسی پر قانع تھے. الله نے ان لوگوں میں حکماء کو مبعوث کیا جنھوں نے انسانی علوم کی تعلیم دی. دوسری طرف وہ لوگ تھے جو نبوت سے استفادہ کرتے تھے اور حضرت نوح کی قائم کی هوئی روایتوں کو چلا رهے تھے. ان لوگوں کے پاس حضرت هود اور حضرت صالح نبی بناکر بھیجے گئے. ان دونوں نے حضرت نوح کی تعلیم کا اعادہ کیا اور ادریسی علوم سے کسی قسم کا واسطه نه رکھا. انسانوں کا تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو نسبتاً سادہ لوح تھے. ان لوگوں کے اندر شر پسندی کے عناصر میں اتنی قوت هی نه تھی که ان کے درمیان کوئی ایسا فتنه اٹھتا جس کے انسداد کے لیے کسی کو معبوث کیا جاتا (البدور ص ۱۸۷، ۱۸۹).

اب جاهلیت نے ایک بار پھر سر اٹھایا لیکن اس دفعه یه اس قسم کی جاهلیت سے مختلف شکل میں آئی جو حضرت نوح کے زمانے میں پھیلی تھی. پچھلے موقع پر یه هوا تھا که لوگ گمراہ هوکر حیوانیت کی سطح تک جا پہنچے تھے اور الله تعالیٰ کے منکر اور عاصی هوگئے تھے. لیکن اب جاهلیت کی شکل یه تھی که انسان ارتفاقات میں غلو سے

کام لینے لگے اور انہیں اقترابات سے منفصل بلکہ آزاد سمجھنے لگے ۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کی مختلف اقوام نے بھلائی کی تلاش میں بارگاہ خداوندی کی بجائے بعض دوسرے آستانوں کی طرف منھ موڑا اور روزمرہ کی زندگی کے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کے لیے بعض ایسے نقطہ ہائے نظر اختیار کیے جو انسانی وحدت کے جامع اور ہمہ گیر نقطۂ نظر سے دور اور الگ تھے (البدور ص ١٨٨) .

اس (دوسرے) دور جاہلیت میں انسان تین ملتوں میں تقسیم ہوگئے . پہلی ملت ستارہ شناسوں کی تھی . اسکے افراد نے ستاروں کے جو خواص دریافت کیے تھے انہیں کے سانچے میں اس نے دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے مسائل کو ڈھالنا چاہا . چنانچہ لوگوں کے نام ان کی رسوم اور ان کے تیوہار وغیرہ سب کے سب علم نجوم سے متاثر ہوگئے . اقترابات کا مفہوم ان لوگوں کی نظر میں صرف یہ تھا کہ آدمی ستاروں سے لو اگائے اور ان کے خواص کو سمجھے اور انسانی زندگی میں ان کی تاثیر کو پہچانے . دوسری ملت مجوسیوں کی تھی . یہ لوگ سمجھتے تھے کہ انسان کا علم عقل کا کرشمہ ہے اور عقل ایک معین حقیقت ہے جو انسان کے اندر متمکن ہوتی ہے. اس عقل کو وہ ان معین عقلوں کا تابعدار سمجھتے تھے جو پوری نوع انسانی کے معاملات کی نگراں ہیں . ان معین عقلوں کے اوپر وہ ایک عالمگیر عقل کا نام لیتے تھے جو انسان اور خدا کے درمیان واسطہ تھی . چنانچہ اقترابات کا مفہوم ان کے نزدیک یہ تھا کہ آدمی اپنی ذہنی اور عملی زندگی میں عقلوں کے ساتھ مشابہت حاصل کرنے کی کوشش کرے . یہ لوگ شیطان کو اہرمن کہتے تھے ، اور ان کی دانست میں اس ہستی کے بڑے اثرات سے بچنے کی کوشش ہی زندگی کا ایک اہم مقصد بن سکتی تھی . تیسری ملت معتقدین طبیعت کی تھی یہ لوگ سمجھتے تھے کہ اسان کا کمال صرف اس بات میں ہے کہ اس کی طبیعت کے تقاضے بروے کار آئیں . چنانچہ

یہ لوگ ارتفاقات کو طبائع کا پابند بنانا چاہتے تھے اور اقترابات کے لیے انھوں نے کوئی جگہ باقی نہ رکھی تھی ۔

ان تمام ملتوں میں کچھ افراد ایسے بھی تھے جو اللہ تعالیٰ کی وحدت کے عقیدے کی طرف خود بھی اوٹنا چاہتے تھے اور اپنے مخالفین کو بھی واپس لانا چاہتے تھے ۔ لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ ملتیں اس قسم کے دیدہ‌ور افراد سے محروم ہوتی چلی گئیں یا خود ان افراد کی بصیرت مضطرب اور مضمحل ہوگئی، ان سب کی جاہلیت کے رد عمل کے طور پر حضرت ابراهیم مبعوث ہوکر آئے ۔ آنحضرت نے ایک ایسی (حنیفی) ملت کی تشکیل اور تنظیم کی جو سچے مذهب کی پیرو تھی ، اس ملت نے دوسری تمام ملتوں کے قواعد اور مقاصد کو منسوخ کر دیا ۔ اب اللہ تعالیٰ کی وحدت کا تصور ہر قسم کی خوبی اور کمال کا سرچشمہ بنا ۔ اس وحدت کے اقرار کا اثر یہ تھا کہ انسانی زندگی کے تمام معاملات کو سمجھنے اور سلجھانے کے لیے انسانوں کی وحدت کے تصور سے بھی ایک معیاری نقطۂ نظر کا کام لیا گیا ۔ حضرت ابراهیم نے دوسرے ارتفاق کی بنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور عبادت پر رکھی ۔ مذهبی افکار کو انھوں نے اس طرح سے تحریک اور تربیت دی کہ وہ عبودیت کے ان تصورات سے ہم آہنگ ہوگئے جن کی صداقت پر ہر انسان کا دل گواہی دیتا ہے (تفہیمات ۱ : ۷۵ ، البدور ص ۱۸۹).

حضرت ابراهیم کی قائم کی ہوئی یہ حنیفی ملت نشو و نما کے مراحل سے گزرتی رہی یہاں تک‌کہ فرعون مصر کا زمانہ آیا جس نے اس کے سواد اعظم پر اتنا ظلم کیا کہ اس کی بنیادیں لرز گئیں ۔ اب حضرت موسیٰ مبعوث ہوئے ۔ انھوں نے اس ملت کو نجات دلائی ، اسے قعر مذلت سے نکالا اور اس کی شریعت کو نئے سرے سے ثابت اور مقرر کیا ۔ آنحضرت نے لوگوں کو سکھایا کہ « بلندیوں » سے قرب حاصل کرنے کے لیے اطاعت (قرب الفرائض) کی ضرورت ہے ۔ ان کے زمانے میں بعض ایسے واقعات ظہور میں آئے جو کسی دوسری صورت حال میں قوانین طبیعت

کے اہمال یا شکست سے تعبیر کیے جاسکتے تھے۔ مثلاً ان کے لیے پہاڑ کو اٹھا دیا گیا، زمین سے چشمے پھوٹ نکلے، اور سمندر نے انہیں راستہ دے دیا۔ حضرت موسیٰ میں دو ایسی صفتیں جمع ہوگئی تھیں جو ان کے بعد سے لے کر ما قبل اسلام تک پھر کسی نبی کو بیک وقت میسر نہ آئیں۔ یعنی وہ ایک معلم بھی تھے اور صاحب اقتدار بھی۔ (البتہ ایک امتیازی خصوصیت جو پیغمبر اسلام کے سوا کسی اور نبی کے حصہ میں نہیں آئی یہ تھی کہ آپ نے جن علوم اور احکام کی تعلیم دی ان کی تمام جزئیات کو پورے نظم کائنات نے طلب کیا تھا اور سارا نظام وجود ان کے لیے مستعد اور مقتضی ہوا تھا۔ بالفاظ دیگر اسلامی تعلیمات نے وجود میں آنے سے پہلے عالم مثال میں پرچھائیاں ڈالی تھیں۔ اس کے برخلاف دوسرے تمام انبیاء کی تعلیمات میں کچھ ایسے عناصر شامل تھے جو وجود میں آنے سے پہلے متمثل نہیں ہوسکے تھے۔ اور اس دعوی کا اطلاق حضرت موسیٰ پر بھی ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کی ایک دوسری خصوصیت جس کو شاہ صاحب نے یہاں پر بیان کیا ہے سننے والے کے دل کے اندر اس کی وسعت اور قابلیت کے مطابق ان کے نفوذ اور تاثیر سے عبارت ہے۔ یہ چیز یھی اسلام کو دوسرے تمام انبیا کی طرح حضرت موسیٰ کی تعلیم سے بھی ممتاز کرتی ہے)۔ تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ابراہیم کے زمانے تک تعلیمات نبوی میں اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا بیان ہوا کرتا تھا۔ لوگوں کو بتایا جاتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعلیٰ ہیں، اس کی رحمت عام ہے اور انسانی زندگی اور عالم طبیعی کا وجود اس کی رحمتوں کا اور قدرتوں کا شاہد ہے۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں اس بیان میں ایام اللہ کا تذکرہ بھی شامل ہوگیا۔ اب لوگوں کو یہ بتایا جانے لگا کہ ان سے پہلے جن انسانوں نے اللہ کی اطاعت قبول کی تھی وہ کامران اور سرفراز ہوئے اور جن لوگوں نے اللہ کو بھلادیا اور اس کے احکام کو ٹھکرادیا انھوں نے گویا خود ہی اپنے پاؤں میں کلہاڑی ماری (حجۃ ۱ : ۵۵)۔ اس کے علاوہ حضرت موسیٰ کے زمانے میں حنیفی ملت کی شریعت

میں جن باتوں کا اضافہ کیا گیا ان میں تین احکام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اولاً اب لوگوں کے لیے اونٹ کا گوشت اور دودھ حرام کردیا گیا۔ ثانیاً انہیں یوم سبت کا احترام کرنا سکھایا گیا۔ ثالثاً اب زانی کے لیے یہ سزا مقرر ہوئی کہ اسے سنگسار کردیا جائے۔ پہلے حکم کے ساتھ ایک پوری تاریخ وابسطہ تھی۔ دراصل توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے بنی اسرائیل پر کھانے پینے کے معاملے میں کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی۔ پھر جب حضرت یعقوب کا زمانہ آیا تو ایک دفعہ بہت سخت بیماری کی حالت میں انہوں نے منت مانی کہ اگر وہ صحت یاب ہوگئے تو اس غذا سے پرھیز کریں گے جو انہیں سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اس عہد کے مطابق صحت پانے کے بعد انہیں اونٹ کے گوشت اور دودھ سے محروم ہونا پڑا۔ ان کی اولاد نے اس پرھیز کی عادت کو نباھا۔ اور بعد کی نسلوں کے لیے تو یہ قاعدہ اتنا اہم بن گیا کہ اب لوگ اس غذا سے رغبت رکھنے والے پر انگلیاں اٹھاتے تھے۔ اس کشمکش کو دور کرنے کے لیے توراۃ میں حتمی طور سے اس غذا کی تحریم نازل ہوئی (حجۃ ١ : ٨٨)۔ دوسرا حکم جس کا تعلق یوم سبت سے تھا یہودیوں کے اس عام عقیدے سے مناسبت رکھتا تھا کہ اللہ تعالی نے چھ دن میں زمین و آسمان بنائے اور ساتویں دن آرام کیا۔ رھا زانی کو سنگسار کرنے کا حکم، تو اس کی حیثیت ایک ایسے قاعدے کی سی ھے جس کے نفاذ کی ضرورت اس قدر شدید ہوگئی ھو کہ اس کے اندر بہت سی باریکیوں کا اہتمام نہ کیا جا سکے۔ (شریعت موسوی اور شریعت محمدی کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے شاہ صاحب کہتے ھیں کہ حضرت موسیٰ کے زمانے تک احکام میں اتنی باریکی اور جزو رسی نہیں آئی تھی کہ زانی عورت کو سزا دینے کے وقت اس امر کا اعتبار کیا جاتا کہ اس کی شادی ھوچکی تھی یا اپنے اس فعل سے پہلے وہ کنواری تھی۔ اسی طرح شریعت موسوی میں یہ آسانی بھی نہ تھی کہ جان کے بدلے جان لینے کی بجائے خون بہا لے کر معاملہ کو ختم کردیا جاتا)۔ بحیثیت مجموعی، شریعت موسوی کے سب احکام میں

بنی اسرائیل کے مزاج اور زندگی کے حالات کا اس قدر مکمل طور سے لحاظ کیا گیا تھا کہ ان میں بعض حکم تو ایسے تھے کہ اگر ایک خاص قسم کی صورت حال پیش نہ آتی تو وہ بھی نازل نہ ہوتے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ محرم کے مہینے کی دس تاریخ کا روزہ یہودیوں پر اس لیے فرض کیا گیا کہ اس دن حضرت موسی بنی اسرائیل کو فرعون کے استبداد سے چھڑاکر لے گئے تھے۔ ایک دوسری مثال یہ ہے کہ جب بنی اسرائیل نے گائے کی قربانی کے بارے میں طرح طرح کی باریکیاں پیدا کردیں تو ان پر نازل ہونے والے حکم میں بھی انہیں باریکیوں کے جواب میں زیادہ سے تخصیص اور تشدد سے کام لیا گیا۔ شروع میں جب ان سے کہا گیا تھا تو وہ جس قسم کی گائے کو بھی لاکر قربانی کردیتے اس سے کام چل جاتا۔ لیکن انھوں نے پوچھنے میں زیادتی کی، اور بال کی کھال نکالنے لگے۔ لہذا بتانے والے نے بھی اپنے لفظوں کو ناپ ناپ کر اور تول تول کر ادا کیا (حجۃ ۱: ۹)[۱].

حضرت موسیٰ کے بعد حضرت داود کی نبوت اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ انھوں نے نوامس یا قوانین کے اساسی کے اساسی اور عالم گیر اصولوں کی دریاقت کا اہتمام کیا۔ حضرات انبیاء کے وارث ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اس قسم کے اجتہاد کے قاعدے اور خلافت کے طریقے کو منصب نبوت کا ایک جزو بنادیا (تفہیمات ۱: ۷۶).

پھر حضرتٔ عیسی کا زمانہ آیا. انھوں نے قوانین کے مسئلے پر توجہ صرف نہ کی (جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کے اصول ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ اس لیے کہ حضرات انبیاء کی شان یہ ہے کہ ان کی تعلیم ہر اس چیز کا احاطہ کرلیتی ہے جس کو وہ اہم سمجھتے ہیں، لہذا کسی چیز کا ان کی تعلیم میں شامل نہ ہونا ان کی دانست میں اس چیز کے ناقابل اعتناء ہونے کی دلیل ہے)۔ لیکن اس سے ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حضرت عیسیٰ قوانین اور شرائع کی تخفیف کرنے والے تھے چاہے وہ اپنی تعلیم میں ان چیزوں کا شمول

ضروری سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں، لیکن بحیثیت ایک نبی کے ان کے بارے میں یہ ادعا ناقابل قبول ہوگا کہ وہ نوع انسانی کو بحیثیت مجموعی قوانین اور شرائع کا مکلف نہیں سمجھتے تھے (تفہیمات ۲ : ۱۵۵، ۱ : ۲۲). اور جو کوئی قوانین اور شرائع کی اس عام حیثیت کو تسلیم کرلیتا ہے وہ احترام قانون کی ذمہ داری سے عہدہ برا ہوجاتا ہے۔ در اصل حضرت عیسیٰ کو قوانین کا منکر وہ (یہودی) لوگ کہتے تھے جو ان کی نبوت کی تکذیب کرتے اور کبر و عناد کی بنا پر قوانین اور شرائع کا سوال اٹھاکر آنحضرت کی آزمائش کرنا چاہتے تھے۔ (شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ان یہودیوں سے حضرت عیسیٰ کی جو توہین سرزد ہوئی اس کی ایک مثال ان مسلمانوں کے قول میں بھی ملتی ہے جو کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب جب حضرت عیسیٰ اس دنیا میں دوبارہ آئیں گے، تو پیغمبر اسلام کے امتی بن کر رہیں گے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ خود ایک جلیل القدر نبی ہیں اور ان کا مرتبہ پیغمبر اسلام کے امتیوں سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ چنانچہ یہ کہنا سوء ادب ہے کہ حضرت عیسیٰ کے امتی ہوں گے۔ ہاں، شاہ صاحب اس بات کو ماننے کے لیے تیار ہیں کہ اس دنیا میں واپس آنے کے بعد حضرت عیسیٰ قرانی تعلیمات کی اسی طرح سے تبلیغ کریں گے جس طرح پیغمبر اسلام نے کی تھی)[۲].

حضرت عیسیٰ اس قسم کے نبیوں میں سے ہیں جنھیں ہادی یا مزکی یا کامل کہا جاتا ہے (الدور ص ۱۷۵). ایک ہادی کی حیثیت سے ان کا دل تمام انسانوں کی طرف اس طرح سے ملتفت ہوا جس طرح سے مقناطیس کی سوئی ایک خاص سمت میں مڑ جاتی ہے۔ ان کے الفاظ کے اثر سے لوگوں کی زندگی بدل گئی۔ چنانچہ ان (لوگوں) پر سکینت کا نزول ہوا اور وہ بھلائی کی جستجو کرنے لگے اور اللہ سے لو لگانے لگے۔ حضرت عیسیٰ نے انھیں یہ تعلیم دی تھی کہ عالم آخرت میں انسانوں کو جو لذتیں مل سکتی ہیں ان کی نوعیت روحانی ہے۔ وہ جس (آسمانی) زندگی کا نام لیتے تھے اس کی حیثیت یہ نہیں تھی کہ وہ مختلف انسانی افراد کی سعادتوں

کا مرکب یا مجموعہ ہو. ان کے نزدیک تو یہ زندگی اس حالت سے عبارت تھی جب انسانی افراد کی انا (Ego) اس انانیت کبریٰ سے متصادم اور متعارض نہیں رہے گی جو عالم اقدس میں رواں دواں ہے. اس تصور کے تحت، حضرت عیسیٰ نے «باپ» اور «بیٹا» جیسے لفظوں کا استعمال کیا ہے، اور ایک مقام پر یہ وعدہ کیا ہے کہ اس دنیا سے رحلت کے بعد جب وہ آسمانوں سے بھی پرے جا پہنچیں گے تو وہ اپنے «باپ» کے پاس بیٹھیں گے اور اس کے اذن سے انسانوں کی شفاعت کریں گے (تفہیمات ۱ : ۱۱۸ - ۱۱۷).

شاہ صاحب نے تاریخ کی جو تقسیمیں کی ہیں ان میں سے پہلی قسم (یعنی تاریخ انبیاء) حضرت عیسیٰ کے تذکرے کے ساتھ ختم ہوتی ہے. اب ہم تاریخ اسلام کی طرف آتے ہیں. یہ نیا باب (یا متعدد ابواب کا نیا مجموعہ) حضرت محمد کے تذکرے سے شروع ہوتا ہے. لیکن آنحضرت کے تذکرے سے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ ان کے اور حضرت عیسیٰ کے درمیان تاریخ کا جو دور گذرا وہ جاہلیت کی تیسری مثال ہے. پہلا دور جاہلیت وہ تھا جس کا حضرت نوح نے مقابلہ کیا تھا، اور جو ارتفاقات کے مکمل طور سے معطل یا باطل ہوجانے سے عبارت تھا. دوسرا دور جاہلیت وہ تھا جس کا تدارک حضرت ابراہیم نے کیا اور جس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے اندر ارتفاقات اور اقترابات کی جدائی ہوگئی تھی. اب اس تیسرے دور جاہلیت میں یہ ہوا کہ دنیا کی تمام ملتیں اپنے اپنے اصول اور مقاصد سے ہٹ کر دور جا پڑیں اور پھر ان کے ذاتی امتیازات خلل پذیر ہونے لگے. یونان، ایران، ہندوستان اور ترکستان میں ستارہ شناسوں کی، معتقدین طبیعت کی اور مجوسیوں کی ملتیں گڈ مڈ ہوکر رہ گئی تھیں. یہودی اپنی مذہبی کتابوں میں کتر بیونت کرتے تھے اور انہیں نئے نئے معنی پہناتے تھے. عیسائیوں کے یہاں رہبانیت اور عبادت مسیح کا رواج شروع ہوگیا تھا اور ان کے مذہبی پیشواؤں کی اس طرح سے تعظیم کی جاتی تھی جس طرح آدمی کو صرف

اللہ کی تعظیم کرنا چاھیے (البدور ص ۱۸۹) ملک عرب میں بنی اسماعیل کچھ عرصہ تک تو حنیفی ملت میں شامل رہ لیے تھے، لیکن جب سے ان کے درمیان عمر و بن لحی کا ظہور ہوا تھا اس وقت سے انھوں نے بت پرستی اختیار کرلی تھی (حجۃ ۱ : ۱۲٤).

حضرت محمد سلسلۂ نبوت میں آخری «فاتح» کی حیثیت سے آئے. انھوں نے وہی کام کیا جو حضرت موسیٰ نے کیا تھا. البتہ دونوں میں فرق اس اعتبار سے ھے کہ حضرت موسیٰ آخری نبی نہیں تھے (اردو ترجمہ خیر کثیر ص ۱۵۲). حضرت محمد نے حنیفی ملت کی نئے سرے سے تنظیم اور تشکیل کی. اس اعتبار سے وہ ارتفاق ثانی کے مؤسس تھے. اس کے علاوہ انھوں نے اپنے وقت کی دو بڑی سیاسی طاقتوں کی گمراھیوں کو دیکھ کر ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جو ان طاقتوں کو ملک عدم تک پہنچا آئی. اس اعتبار سے آنحضرت ارتفاق رابع کے مؤسس تھے اور ان کی شروع کی ہوئی تحریک خلافت کبریٰ سے عبارت تھی. آنحضرت کی تعلیم لوگوں کے دلوں میں اس طرح سے نفوذ کرتی تھی گویا کہ وہ پہلے سے اس کے لیے مستعد اور اس کے طالب تھے، اور اس تعلیم میں وہ امور باطن بھی شامل تھے جو حضرت عیسی کی تعلیم کا طرۂ امتیاز رہ چکے تھے. ان سب باتوں کی بنا پر، آنحضرت (محمد) تمام انبیاء کے کمالات کے جامع تھے. ان کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہوگیا. البتہ ان کی ذات سے ایک دوسرے سلسلے کا افتتاح ہوتا ھے. یہ سلسلہ ولایت کا ھے جس کے چلانے والے (حضرات انبیاء کی طرح انسانی زندگی کی اصلاح کرنے کی بجائے) انسانوں کو خود فراموشی اور فنا کی تعلیم دیتے ھیں (ایضا ص ۱۲٤ ـ ۱۲۳ اور تفہیمات ۱ : ۷٦).

پیغمبر اسلام چاروں ارتفاقات کا اور اقترابات کا علم رکھتے تھے، اور اس علم پر ان کے کارنامے شاھد ھیں. اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ خواجہ حافظ جنھوں نے ایک عظیم الشان دیوان ہمارے لیے چھوڑا ھے، فن شعر کے قواعد سے ناواقف تھے اور غزل گوئی کے اصطلاحی

امور کو نہیں سمجھتے تھے، یا اگر ہم اسے بتائیں کہ ابن سینا جس کی تصنیف «قانون» ساری دنیا میں مشہور ہے، علم طب سے بہرہ مند نہیں تھا اور ان راہوں سے نہیں گذرا تھا، جنہیں مسائل طب کی تحقیق کرنے والے چھان ڈالتے ہیں، تو ہماری بات اس قابل نہیں ہوگی کہ کوئی سنجیدہ اور معقول آدمی اس پر کان بھی دھرے[5] یہی حال اس شخص کی بات کا بھی ہوگا جو حضرت محمد کے ہاتھوں سر انجام ہونے والے کمالات کو دیکھے لیکن آنحضرت کو ان علوم کا مالک نہ سمجھے جو ان شاندار چیزوں کے اندر متضمن ہیں[6] اس کے علاوہ ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہئیے کہ آنحضرت نے جس شریعت کو نافذ کیا تھا اس کے نفاذ کے سلسلے میں بسا اوقات کشت و خون بھی ناگزیر ہوگیا تھا اب صورت یہ ہے کہ «اگرچہ قتال بنی آدم فی نفسہ بری چیز ہے لیکن اس بری چیز کا اختیار کرنا اس لیے جائز ہوگیا تھا کہ اس کے ذریعہ سے شریعت کا نفاذ ہو جو اپنی جگہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی ایک دلیل ہے» (ازالۃ الخفاء ۱ : ۲۸٤) یعنی رسول اللہ کے علوم اور مقاصد (جنھوں نے شریعت میں مجسم شکل اختیار کی ہے) صرف ایسی چیز ہیں جن سے ہم مخالفین اسلام کے خلاف استشہاد کرسکتے ہیں[7].

رسول اللہ حنیفی ملت کے وارث تھے آپ نے اسے لے کر ان اسقام سے پاک کر دیا جو اس کے اندر سرایت کرگئے تھے، اور پھر اس کی روشنی کو دور دور تک پھیلا دیا اس کام کے پہلے حصے میں آپ کی توجہ ارتفاق ثانی کے مسائل پر مرکوز رہی. اس ارتفاق کی اصلاح میں آپ نے معاصر ملتوں کے طریقوں سے اعراض کیا اور خود اپنی تعلیمات کی بنا انسانوں کے دائمی اور عالمی خصائص پر رکھی اور اس کے اندر ان وسیع تجربات سے استشہاد کیا جو سب انسانوں کے سب سے زیادہ منفعت بخش تجربات ہیں. اس کے علاوہ آپ نے ارتفاق ثانی کے اصولوں کو کچھ اس طرح سے بیان کیا کہ انہیں اختیار کرنے والے اسی فعل کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے تقرب کے مشتاق بھی ہوگئے. (شاہ صاحب

ہے اسی سلسلے میں احکام شریعت کی پانچ مشہور و معروف قسموں کا، یعنی واجب و « کمال افزا » و مباح و مکروہ و حرام کا استخراج کیا ھے اور انھیں میں ایک چھٹی قسم تعزیرات کی بھی شامل کردی ھے ۔ گویا پہلی پانچ قسموں کا تعلق ان احکام سے ھے جو ارتفاق ثانی کے مسائل کا حل پیش کرتے ھیں، اور چھٹی قسم کا تعلق ان احکام سے ھے جو سابق احکام کی تائید کرتے ھیں ۔ اس طرح بحث ارتفاق ثانی سے ارتفاق ثالث کی طرف منتقل ھوتی ھے (دیکھیے البدور ص ۱۹۹ ۔ ۱۹۸) ۔ اسی کے ساتھ ساتھ رسول اللہ نے « رسوم » کی اصلاح بھی کی ۔ آپ کے ھاتھوں سے اصلاح پانے کے بعد یہ رسوم یا تو اقترابات کے وسائل میں تبدیل ھوگئیں، یا ان کے اندر اس اعتبار سے ایک نئی معنویت پیدا ھوگئی کہ اب وہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کی مصلحتوں کی حامل تھیں ۔

تیسرے ارتفاق کی اصلاح کے سلسلے میں رسول اللہ کے طرز عمل کی متعدد خصوصیات تھیں مثلاً آپ نے مظلوم افراد کی داد رسی کی ۔ دوسرے یہ کہ آپ نے لوگوں کے درمیان اٹھ کھڑے ھونے والے جھگڑے چکائے ۔ تیسرے یہ کہ آپ نے ان لوگوں کی روک ٹوک کی جو دوسروں پر ظلم کرتے تھے یا جو اللہ تعالیٰ کے شعائر کا استخفاف یا مخالفت کرتے تھے ۔

چوتھے ارتفاق کی اصلاح یا تکمیل رسول اللہ کے ھاتھوں اس طرح سے ھوئی کہ آپ نے اس ارتفاق کو گذشتہ زمانوں کے « خلفاء » (یعنی بانیان ارتفاق رابع مثلاً سکندر یونانی) کے مقابلے میں زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ چلایا اور اسے دین حنیفی کا تابع بنا دیا ۔

مذھبیت کے کچھ تقاضے تو ایسے تھے جو ارتفاقات کی تکمیل یا اصلاح کے دوران ھی میں رسول اللہ کی توجہ کا مرکز رھے ۔ (شاہ صاحب انھیں کو اقترابات کا نام دیتے ھیں ۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ تقاضے ھیں جو انسان کو ارتفاقات کی تکمیل کے دوران میں غلو یا «ترفہ» کی زیادتی سے باز رکھ سکتے ھیں) لیکن کچھ مذھبی تقاضے ایسے بھی

تھے جو ارتفاقات کے مفہوم میں داخل نہیں ھیں (شاہ صاحب ان کی طرف توجہ کرنے کو «احسان» سے تعبیر کرتے ھیں). آںحضرت نے لوگوں کو ان کی طرف بھی متوجہ کیا. چنانچہ آپ نے انھیں سکھایا کہ کس طرح آدمی شیطان کے فریب سے یا عذاب قبر سے یا یوم آخرت کی آزمائشوں سے بچ سکتا ھے.

سیرت نبوی اور خلافت راشدہ کے واقعات کو بیان کرنا اور ان واقعات کے معانی کا تجزیہ کرنا مسلمان کے لیے ساری عمر کا کام ھے. چنانچہ شاہ صاحب نے بھی ان دونوں کاموں پر اس قدر توجہ صرف کی ھے کہ وہ بجائے خود بحث کا ایک مستقل موضوع بن سکتی ھے، بہر حال موجودہ مضمون (کے متن اور حواشی) میں سیرت اور خلافت کے وہ تمام مسائل مذکور ھوچکے ھیں جن کا تعلق شاہ صاحب کے یہاں عمل تاریخ کی صورت (Form) نگاری سے ھے. چنانچہ اب ھم ان مسائل کی زیادہ باریک تفصیلوں میں نہیں جائیں گے. البتہ چند عام قسم کی باتوں کا اظہار اب بھی ضروری ھے. پہلی بات یہ ھے کہ سیرت نبوی کے ساتھ ساتھ خلافت راشدہ کے بیان میں بھی شاہ صاحب کتب حدیث سے (استفادے اور استشہاد کا) وہ کام لیتے ھیں جو اب مؤرخین اسلام کی مختلف ڈھنگ سے منضبط کی ھوئی تصانیف سے لیا جا سکتا تھا. مثلاً وہ حضرت عمر کے انتظام امور کے بارے میں ان اخبار سے استشہاد کریں گے جو امام بخاری یا امام مسلم کی صحیح میں ملتے ھیں (حالانکہ ان واقعات کو علماے تاریخ زیادہ مسلسل اور مرتب طریقے سے بیان کرتے ھیں اور ان لوگوں کی تصانیف پر شاہ صاحب کا علمی تبحر محیط بھی ھے). اس طرز کار کی توجیہ دو طرح سے ممکن ھے. اولاً ھم اس حقیقت کی طرف اشارہ کرچکے ھیں کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں تاریخی واقعات برسبیل تبصرہ شامل ھوئے ھیں اور ان کا اصلی مقصد یہ ھے کہ وہ ان واقعات کے معانی بیان کریں. دوسری بات یہ ھے کہ کتب حدیث کی طرف شاہ صاحب اس لیے زیادہ جھکتے ھیں کہ وہ خود ایک جلیل القدر

محدث ھیں اور علم حدیث کو ان کے نظام فکر میں ایک بہت نمایاں جگہ دی گئی ھے چنانچہ وہ استعمال ھر قسم کے تاریخی مواد کا کرتے ھیں لیکن استشہاد خصوصیت کے ساتھ کتب حدیث سے کرنا چاھتے ھیں[۸] .

عام قسم کے تاریخی مواد سے اس طرح صرف نظر کرنے کا نتیجہ یہ ھے کہ تاریخ اسلام کے وہ ادوار جو خلافت راشدہ سے بتدریج دور ھوتے گیے ھیں شاہ صاحب کے یہاں بہت ثانوی طور سے بیان کیے گیے ھیں . تنقیح معانی سنت[۹] کے وہ اصول جن کا شاہ صاحب نے «ازالة الخفاء» میں تذکرہ کیا ھے ملت اسلامیہ کی سیاسی تاریخ کو بہت متوسع لفظوں مین جانچنے اور پرکھنے کے لیے تو کام آ سکتے ھیں ، لیکن ان کی مدد سے ھم اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے کہ زوال بغداد یا حروب‌صلیبی یا ھندوستان کی تاریخ کے اسلامی عہد کی قسم کے تاریخی حوادث کو شاہ صاحب تاریخ عالم کے ایک مبصر کی حیثیت سے کس طرح دیکھتے ھیں لیکن پھر بھی (جیسا کہ اس مضمون کے سابق حصوں میں ھم نے کہا ھے) شاہ صاحب جب سیاسی نقطۂ نظر سے علومی[۱۰] نقطۂ نظر کی طرف رجوع کرتے ھیں تو انھیں متاخرین کی بہت سی ایسی خصوصیات سے بحث کرنے کا موقع مل جاتا ھے جنھیں بعض عقیدت مند لیکن غیر ذمہ‌دار لوگ کسی ایسے ناروا دعوے کے ذریعے سے نبٹانا چاھتے ھیں جس کی مثال اقبال کے ذیل کے شعر میں ملتی ھے :

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے جسے
بڑھا دیا ھے فقط زیب داستاں کے لیے

شاہ صاحب کی تصانیف میں علوم اسلامی پر جو تبصرہ ملتا ھے اس میں از روے اصول ان علوم کی تمام اقسام کو شامل کر لیا گیا ھے . فقہ ، کلام اور تصوف کے امتیازات کو مد نظر رکھتے ھوئے شاہ صاحب علوم اسلامی کی ان تینوں (یعنی « منقول و معقول و مکشوف ») قسموں کا احصاء کرلیتے ھیں . اس لیے کہ اس جامعیت کے بغیر تطبیق کی وہ کوششیں کامیاب نہیں ھوسکتی تھیں جنھیں شاہ صاحب نے اپنی علمی بلکہ روحانی

جد و جہد کا بھی نصب العین بنایا تھا، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اپنے ذاتی رجحانات کے اثر سے یا خود سرمایہ علوم اسلامی کے مختلف شکلوں اور مقداروں میں دستیاب یا مرتب ہونے کی وجہ سے انہوں نے ہر ایک قسم کو ناپ تول کر بالکل برابر کی مقدار میں اپنی توجہ کا موضوع نہیں بنایا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم کلام پر حجۃ اللہ البالغۃ (۱ : ۹ ـ ۱۰) کے مقدمے کے چند صفحوں میں بہت مختصر اگرچہ جامع قسم کا تبصرہ لکھ دینے کے بعد انہوں نے بات ختم کردی ہے۔ ہم اسی تبصرہ کو نقطۂ آغاز بنائیں گے۔ اس تبصرے میں منطقی ترتیب اور تاریخی اعتبارات کے تزاحم نے عجیب اشکال پیدا کردیا ہے بہر حال شاہ صاحب نے وہاں پر جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں مسلمانوں کے درمیان نظری مسائل پر اختلافات نہ تھے بعد میں جب تفرقہ پڑنے لگا تو دو قسم کے اختلافات ظاہر ہوئے۔

(الف) آخرت کی زندگی یا عالم غیب کی بہت سی تفصیلات ایسی تھیں جو قرآن شریف میں اور حدیث نبوی میں مذکور تھیں۔ قبر میں سوال و جواب کا ہونا، اعمال کا تولا جانا، پلِ صراط سے گذرنا، اللہ تعالیٰ کو آنکھ سے دیکھنا، یا بزرگان دین کے ہاتھوں غیر معمولی واقعات کا ظہور میں آنا، یہ سب چیزیں ایسی تھیں جن کے لئے قرآن اور سنت کی تائید موجود تھی اور جن پر بالعموم مسلمانوں کا عقیدہ بھی تھا لیکن اب سوال یہ اُٹھا کہ ان چیزوں کی حقیقت کیا ہے اس کے جواب میں کچھ لوگوں نے یہ قاعدہ بنا لیا کہ ان سب چیزوں کو ان کے ظاہری مفہوم میں قبول کرلیا جائے ان کو اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ وہ ظاہری مفہوم عقلی اُصولوں سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ہاں ان لوگوں نے خود بات کہنے یا اپنے مخالفین کا منہ بند کرنے کے لیے عقلی اسالیب بحث کا استعمال کیا۔ لیکن اس صورت میں بھی ان کا قاعدہ یہ تھا کہ اسالیب (Methods) کے فلسفیانہ مبادی اور متضمنات سے عقائد کا استفادہ نہ کیا جائے یہ لوگ اهل سنت کہلائے۔

ان لوگوں کے برخلاف کچھ لوگ ایسے تھے جو ظاہری مفہوم سے مطمئن نہیں تھے ۔ انھوں نے تلاش حقیقت کا ذریعہ اس بات کو سمجھا کہ جب ظاہری مفہوم عقلی اُصولوں سے ٹکراتا ہو تو اسے چھوڑ کر تاویل سے کام لیا جائے ۔ چنانچہ انھوں نے مسائل آخرت کی تفصیلات کا یا تو سرے سے انکار کر دیا یا پھر ان کو تاویلات کا موضوع بنایا ۔ مگر ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے کہا « ہم ان سب چیزوں کو مانتے ہیں اگرچہ ہم ان کو سمجھ نہیں سکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ عقل ان باتوں کی تائید نہیں کرتی ۔ ہم تو ان پر اس وجہ سے عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے پروردگار نے ان باتوں کی تصدیق کی ہے ، اور دلیل عقل ہمیں بتاتی ہے کہ اس پروردگار پر عقیدہ رکھنا بر حق ہے » ۔

(ب) مسائل اختلاف کی دوسری قسم کا تعلق ان چیزوں سے تھا جو قرآن و حدیث میں نسبتاً جزوی طور سے آئی تھیں (چنانچہ اس اعتبار سے وہ سابق قسم کی چیزوں سے مختلف تھیں جن کے الفاظ اور الفاظ کے ذریعے سے ادا ہونے والے تصورات دونوں منصوص تھے) ۔ ان کی تین شکلیں تھیں :-

اولاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ انبیاء اور فرشتوں میں یا حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ میں کس کو کس پر افضلیت حاصل ہے ۔ اس قسم کے سوالوں کا تعلق تاریخی شخصیات سے تھا اور فریقین اپنی اپنی بات کی تائید میں روایات اور منقولات سے تعلق رکھنے والے دلائل پیش کرتے تھے ۔ (ظاہر ہے کہ یہ دلائل منصوص تھے لیکن ان کا موجودہ استعمال غیر منصوص تھا اور یہی ان کی موجودہ شکل کے ادھورے پن کی دلیل ہے) ۔

ثانیاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اسلامی تعلیمات میں جو تصورات شامل ہیں ان کے ساتھ کچھ اور زیادہ بنیادی تصورات پر بھی یقین رکھنا ضروری ہے یا نہیں ۔ مثلاً کسی کا خیال

تھا کہ کائنات کی مخلوقیت کو اسی وقت ثابت کیا جا سکتا ہے جب آدمی ھیولا کے نظریے کی تردید کرے اور غیر منقسم اجزاء (Atoms) کا وجود ثابت کردے ۔ کوئی کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو کائنات کا بلاواسطہ خالق اسی وقت مانا جا سکتا ہے جب آدمی اس نظریے کا رد کردے کہ جو ایک ہے اس سے صرف ایک ھی چیز کا صدور ھو سکتا ہے کچھ لوگ سمجھتے تھے کہ معجزات پر عقیدہ رکھنے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ علت و معلول کے درمیان طبیعی تعلق کی عقلی ضرورت کا انکار کردے ۔ اسی طرح سے حشر اجساد کو بعض لوگ اس طرح سے ثابت کرنا چاھتے تھے کہ پہلے اعادۂ معدوم کا امکان تسلیم کرلیا جائے ۔ (اس مثال میں ادھورے پن کی وجہ یہ ھوئی کہ لوگ بعض منصوص اقوال کی تاسیس کرتے تھے اور اس طرح نصوص کے دائرے سے آگے بڑھتے تھے) ۔

ثالثاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کیا ھیں اور اس کے بارے میں جو جسمانی تفصیلات (مثلاً اس کا عرش نشین ھونا ، یا اس کے چہرے کا اور اس کی ھنسی کا بیان) آیات و احادیث میں ملتی ھیں ان کا مفہوم کیا ہے ۔ صفات کے بارے میں صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کا سننا اور دیکھنا اور اس کی رحمت و بخشش یا غضب تو ایسی چیزیں تھیں جو قران و حدیث میں ملتی تھیں ۔ لیکن بعض لوگوں نے ایسا کیا کہ سننے اور دیکھنے کو علم کی حقیقت مطلق سے تعبیر کیا ۔ یا پھر کچھ لوگوں نے سننے اور دیکھنے کے ساتھ زندگی ، علم ، ارادہ ، قدرت اور گویائی (یعنی شخصیت یا Personality کے اجزاء ترکیب) کا اثبات کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اندر یہ سب صفات بدرجہ اتم موجود ھیں ۔ اسی طرح کچھ لوگ کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور اس کی سب صفات کی حیثیت اعراض کی سی ہے جو اپنے محل قابل پر کبھی طاری ھوتے ھیں اور کبھی اس سے زائل ھوجاتے ھیں ۔ ان کے بر خلاف کچھ دوسرے لوگ ذات و صفات کے مسئلے کی باریکیوں سے پرھیز کرنے لگے اور انھوں نے یہ رائے قائم کی

که الله تعالی کی جن صفات کا ذکر نص و خبر میں ملتا ھے وہ ان تمام معانی پر محیط ھیں جن کو بہت سے لوگ اس مسئلے میں متاخرین کے انکشافات سے تعبیر کرنے لگے ھیں . اسی طرح جسمانی تفصیلات کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ ان سے کچھ ایسی چیزیں مراد ھیں جو ان تفصیلات کے ظاھری مفہوم سے بھی زیادہ دور نہیں ھیں اور جن کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ھو سکتا ھے . مثلاً انھوں نے کہا کہ عرش نشینی سے تمام کائنات پر قدرت اور استیلاء کا مفہوم لیا جا سکتا ھے اور اللہ تعالیٰ کے چہرے سے اس کی ذات یا شخصیت مراد ھوسکتی ھے . ان لوگوں کے برخلاف دوسرے لوگوں نے تاویل سے پرھیز کیا اور کہدیا کہ اس امر کی تحقیق ناممکن ھے کہ جسمانی تفصیلات سے کیا چیز مراد ھے . گویا یہ لوگ کسی ایسے خریدار کی مانند تھے جو بازار سے کپڑا لے کر آئے اور پھر (اسے استعمال کرنے کی بجائے) اسی طرح سے لپیٹ کر رکھدے جس طرح دوکان دار نے اسے لپیٹ کر اور کس کر باندھا تھا (وطوا ھا قوم علی غرھا)[۱۱] .

اب ھم بتانا چاھتے ھیں کہ شاہ صاحب نے فقہ پر کس طرح سے تبصرہ کیا ھے . علوم اسلامی کا یہ شعبہ ان کے بیان (کلام کے مقابلے میں) زیادہ تفصیل کے ساتھ اور (تصوف کے مقابلے میں) زیادہ منظم طریقے سے تبصرہ کا موضوع بنا ھے . حجة اللہ البالغة میں شاہ صاحب نے تاریخ فقہ کے بارے میں جو کچھ کہا ھے اس کی تفصیل دلچسپ ھے . وہ ھمیں بتاتے ھیں کہ حجة کی تصنیف سے بہت پہلے وہ اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھنا چاھتے تھے (جو اگر مکمل ھوجاتی تو رسالہ غایة الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف کا نام پاتی) . لیکن جب حجة کی تصنیف شروع ھوگئی تو انھوں نے دیکھا کہ سابق الذکر کتاب پر کام کو جاری رکھنا انتشار اور خلل کا باعث ھوگا . لیکن انھیں یہ ڈر بھی محسوس ھوا کہ اگر ادھوری کتاب کو پس پشت ڈال دیا گیا تو شاید وہ ھمیشہ کے لئے پردہ خفاھی میں رھے گی .

چنانچہ انہوں نے اب تک جو کچھ بھی لکھا تھا اس کو حجۃ اللہ البالغۃ کے اندر ھی شامل کر لیا ۔ اس بھاری بھرکم اضافے نے حجۃ کے پہلے حصے میں کتاب کے ابواب اور فصول کی مجوزہ تعداد اور ترتیب کو بگاڑ دیا ھے اور (مسائل فقہ کے بارے میں) بیان کو اس قدر بڑھا دیا ھے کہ شاہ صاحب کو خود (کافی حساس لفظوں میں) اس طوالت کا اعتراف کرنا پڑا ھے جو «میری عادت اور میرا ڈھنگ نہیں ھے»[۱۲] ۔

فقہ کے بارے میں شاہ صاحب جو کچھ کہنا چاھتے ھیں اس کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ھے کہ ھم ان کے تصور تاریخ حدیث کو بھی ذھن میں رکھیں ۔ ھم اس مضمون میں دیکھ چکے ھیں[۱۳] کہ وہ حدیث لٹریچر کے اس حصے سے کیا کام لیتے ھیں جو تاریخی واقعات کا احاطہ کرتا ھے ۔ اس حصے کے علاوہ ایک دوسرا حصہ ایسا ھے جس میں خالص اعتقادی مسائل کا بیان ھے ۔ اس قسم میں شاہ صاحب «متواتر» احادیث کو رکھتے ھیں یہ وہ حدیثیں ھیں جن کی (دور صحابہ میں) اس قدر کثرت سے روایت کی گئی کہ اب ان کی صحت پر شبہہ کرنا بھی ممکن نہیں ھے ۔

اس قسم کی حدیثوں پر کلام اللہ کے ساتھ ھی ساتھ مسلمانوں کے ایمان کی بنیاد رکھی گئی ھے ۔ تاریخی اور اعتقادی مسائل کے بعد، باقی حدیث لٹریچر زیادہ تر تشریعی (Legislative) ھے ۔ اس میں جو حدیثیں شامل ھیں ان میں کسی کام کے کرنے کا یا نہ کرنے کا حکم دیا گیا ھے شاہ صاحب ان میں «مستفیض» احادیث کو رکھتے ھیں ۔ یہ وہ حدیثیں ھیں جو غلطی کے احتمال سے اس طرح تو آزاد نہیں ھیں جس طرح متواترات ۔ لیکن جن کو علماء اسلام نے قبول کیا اور پھر ان پر ملت اسلامیہ کی اجتماعی زندگی کے عملی مسائل کی تاسیس ھوئی ۔ شاہ صاحب کا خیال ھے کہ متواتر حدیثوں پر اعتراض کرنے والا گویا نبوت کی مخالفت اور تکذیب کے لئے آمادہ ھوتا ھے، اور مستفیض احادیث پر اعتراض کرنے والا حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے تبلیغی اور اجتهادی

کارناموں کی اهمیت پر، اور ان کارناموں کے اندر خود نبوت کے حق میں جو شہادتیں مضمر هیں ان شہادتوں پر خاک ڈالتا هے (ازالة الخفاء حصه اول ص ۲۸۷ ـ ۲۷۵) . جہاں تک فقه کا تعلق هے مستفیض احادیث کو اس کے تاروپود سے تعبیر کیا جا سکتا هے . لهذا فقه کی تاریخ میں ان احادیث پر نظر ڈالتے چلنا بھی ضروری هے .

فقه کی تاریخی نشو و نما کی تفصیل پیش کرنے سے پہلے یه بہت ضروری هے که اس کا مفہوم متعین هو جائے . حجة (۱ : ۱۳۲ اور دیگر صفحات) میں متفرق طور پر جو بیانات ملتے هیں ان کو یکجا کردینے پر اس علم کی تعریف ذیل کے لفظوں میں دی جا سکتی هے :

> شاہ صاحب کے نزدیک فقه وہ علم هے جس کا موضوع (۱) ایسی «معقولة المعنی» چیزیں بھی هیں جو بذات خود اچھی هیں اور (۲) ایسی چیزیں بھی هیں جو بالواسطه اچھائیوں کی حامل سمجھی جاتی هیں . پہلی قسم میں وہ مصالح شامل هیں جن کا علم انسان کو تجربے یا نظرصادق یا حدس کے ذریعے سے حاصل هوتا هے . دوسری قسم میں وہ قوانین شامل هیں جو مقصود بالذات نہیں هیں بلکه کسی اور مقصد کے لئے ایک وسیله هیں، اور جن کا علم مسلمان کو پیغمبر اسلام کے اقوال و افعال کی خبر سے حاصل هوتا هے . یه خبر همیں بتاتی هے که پیغمبر اسلام نے کس طرح ان امور کی مقداروں کو یا علامتوں کو یا شرطوں کو یا ارکان کو مقرر کیا هے جن کے ذریعے سے هم اچھی چیزوں کے حصول پر یا بری چیزوں سے اجتناب پر قادر هو سکتے هیں ساتھ هی ساتھ اس علم سے هم یه بھی کہه سکتے هیں که خود پیغمبر اسلام نے مذکورہ بالا مقداروں یا علامتوں یا شرطوں یا ارکان کی تخصیص کرنے میں کس طرح اجتهاد سے کام لیا هے . وہ ایک قاعدہ (Postulate) جو علم فقه میں

مسلم ہے (اور جس کے دلائل سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی) یہ ہے کہ آنحضرت کا اجتہاد ان صورتوں میں بھی خطا سے بری ہے جب وہ وحی و تنزیل کی تائید سے نہیں، بلکہ اپنی ذاتی صوابدید سے کوئی فیصلہ کرتے تھے، جن احادیث سے علم فقہ میں (آنحضرت کے اقوال و افعال کے بارے میں) استشہاد کیا جاتا ہے وہ ہم تک ایسے مضبوط اور بے عیب ذریعوں سے نہیں پہونچی ہیں جیسے ذرایع قرآن شریف کے حفظ و نقل میں استعمال ہوئے ہیں، بلکہ ان احادیث کی صحت کا مدار اس چیز پر ہے کہ ان کو فرداً فرداً شروع میں کم سے کم تین صحابیوں نے بیان کیا تھا اور پھر بعد میں محدثین کی روزافزوں تعداد نے انہیں صحیح مانا.

سابق تعریف میں وہ تمام ضروری باتیں آگئی ہیں جن سے شاہ صاحب اپنے تصور فقہ میں کام لیتے ہیں. صرف ایک چیز جسے یہاں پر نظر انداز کرنا پڑا ہے یہ ہے کہ شاہ صاحب قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معانی یا ان کی اشباح و ارواح کے درمیان تفریق کرتے ہیں. حجة (حصہ اول ص ۱۰۳) میں وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ ان دونوں چیزوں میں سے پہلی کو رسول اللہ نے کافی تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، لیکن دوسری کو آپ نے صرف «علم میں رسوخ رکھنے والے» لوگوں سے کہا ہے، اور وہ بھی مجمل لفظوں میں یا اشاروں کی صورت میں. اس کے علاوہ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ملت اسلامیہ کی تاریخ میں جب کبھی علماء اسلام کی توجہ اصلاح امور پر صرف ہوئی ہے، تو انھوں نے قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معنی میں سے اول الذکر پر زیادہ زور دیا ہے. بہر حال اب ہم تاریخ فقہ و حدیث کی تفصیلات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں. شاہ صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ فقہ کی تصانیف جن باریکیوں سے اور موشگافیوں سے بھری ہوئی ہوتی ہیں وہ تو متاخرین کا

کارنامہ ھیں ۔ ورنہ رسول اللہ کے زمانے میں یہ ھوتا تھا کہ آپ کسی چیز پر بالفعل عمل کرتے تھے اور صحابہ آپ کے کام کا غور اور احترام کے ساتھ مشاھدہ کرتے تھے ۔ مثلاً آنحضرت جب وضو کرتے تھے تو صحابہ اس کی تمام تفصیلات کو دیکھتے رھتے تھے ، لیکن ان کے ذھن میں یہ سوال پیدا نہ ھوتا تھا کہ اس مجموعہ حرکات میں سے کون سی ایک جزو لاینفک کی حیثیت رکھتی ھے اور کون سی محض ایک داخلی شرط کی ۔ خود آنحضرت اس قسم کے سوالوں کی تصریح نہیں کرتے تھے کہ مثلاً وضوء میں جو چیزیں فرض ھیں وہ چار ھیں یا چھ اور صحابہ آپ سے بہت زیادہ سوالات پوچھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے ۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ھے کہ رسول اللہ کے زمانے میں جب کبھی لوگوں کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تھا یا ان کے درمیان کوئی جھگڑا شروع ھوجاتا تھا تو وہ آپ کے پاس آتے تھے اور طالب ھوتے تھے کہ آپ انہیں مشورہ دیں یا جھگڑا چکائیں ۔ آپ ان کی اس ضرورت کو نہایت اطمینان بخش طریقے سے رفع کردیتے تھے ۔ یا اگر وہ لوگ کوئی اچھی بات کہتے یا کرتے تھے تو آنحضرت اس پر رضامندی کا اظہار بلکہ تحسین بھی کرتے تھے اور اگر ان سے کوئی مذموم چیز سرزد ھوتی تھی تو آپ اس کی گرفت کرتے تھے ، مشورہ دینے کی یا جھگڑا چکانے کی یہ کارروائیاں بالعموم بہت سے لوگوں کے سامنے بلکہ بعض بڑے بڑے اجتماعات کے موقع پر ھوتی تھیں ۔ زمانہ گذرنے کے ساتھ رسول اللہ کے ھر ایک صحابی کے پاس ایسی بہت سی مثالیں اکٹھی ھوگئیں جن میں اس نے آپ کو عبادت میں یا عبادت کی تیاری میں مشغول دیکھا تھا، یا آپ کے مشورے سنے تھے یا آپ کے فیصلوں کا مشاھدہ کیا تھا ۔ اب ھر ایک صحابی کی یہ کوشش تھی کہ وہ ان مثالوں کی تمام تفصیلات کو محفوظ رکھے ۔ چونکہ صحابہ نے رسول اللہ کے اقوال و افعال کو ان کے گرد و پیش کے حالات اور ان کے اندرونی محرکات کے ساتھ مربوط دیکھا تھا ، لہذا اب وہ بعض صورتوں میں رسول اللہ کے مدعا کی

ترجمانی اس طرح سے کرنے لگے کہ آنحضرت کی مثال کو معیار بنا کر انھوں نے چیزوں یا کاموں کے قابل ترک یا قابل قبول ہونے پر حکم لگانا سیکھ لیا ۔ خود ان کے دل پر آنحضرت کے اقوال و افعال کا جو اطمینان بخش اور سکون آور یا محبت انگیز نقش تھا اس کی بنا پر وہ آپ کی مثال کو چیزوں کی اچھائی اور برائی کا معیار سمجھتے تھے ۔ یعنی اس معیار کے حصوں میں انھوں نے عقلی استدلال یا ظن و تخمین سے نہیں، بلکہ قلبی تعلق کے تقاضوں سے کام لیا تھا ۔

پھر رسول اللہ کی وفات کے بعد صحابہ کو مدینے سے دور جانے کا موقع ملا یا ضرورت پڑی ۔ ان میں سے کچھ تو اپنے اپنے وطن کو واپس چلے گئے، اور کچھ مختلف وجوہ سے مدینے کے علاوہ دوسرے شہروں میں یا ملک عرب سے باھر دوسرے ملکوں میں گئے ۔ جو صحابی جس جگہ پہونچا وھاں کے لوگوں نے اسے اپنا رھنما بنا لیا اور اپنی زندگی کے مسائل کو اس کے پاس لے کر آنے لگے ۔ وہ ان کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا تھا ۔ چنانچہ وہ رسول اللہ کی مثال کو یاد کرتا تھا اور غور کرتا تھا کہ آیا وہ مثال اس کے سامنے پیش کئے ہوئے مسئلے پر منطبق ہوتی ھے یا نہیں ۔ اگر اس مثال سے براہ راست استفادہ ممکن نہ ہوتا تھا تو وہ اجتہاد سے کام لے کر یہ اندازہ کرتا تھا کہ رسول اللہ کی زندگی کا عام طور سے جو ڈھنگ یا رجحان تھا اس کی روشنی میں اس نئے مسئلے کو کس طرح حل کیا جا سکتا ھے ۔

اب صحابہ کے اجتہادات کی مثالیں متعدد اور متنوع ہونے لگیں ۔ کبھی کبھی بہت سے صحابی ایک ھی مسئلے کو مختلف جگہوں پر مختلف طریقے سے حل کرتے تھے، اور کبھی ایک ھی صحابی ایک ھی مسئلے پر مختلف وقتوں میں مختلف طریقے سے اظہار رائے کرتا تھا ۔ اس قسم کے اختلافات کی چند مثالیں یہاں پیش کی جاسکتی ھیں ۔

(۱) کبھی کبھی دو صحابی ایک ھی مسئلے سے اس طرح بحث کرتے تھے کہ ان میں سے ایک تو کسی ایسی حدیث سے استفادہ کرسکتا تھا جو خاص

طور سے اس کے علم میں ہوتی تھی، لیکن دوسرا اس حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ذاتی صوابدید کے سوا کوئی اور معیار نہ رکھتا تھا۔ اس تفاوت کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی تھیں۔ مثلاً ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے کسی حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے بیوہ عورتوں کے حق وراثت کے بارے میں اجتہاد کیا[15]۔ بعد میں انہیں ایک حدیث کا علم ہوا جس میں اس مسئلے کو اسی طرح سے حل کیا گیا تھا جس طرح خود انہوں نے اسے حل کیا تھا۔ چنانچہ ان کا دل مسرت سے لبریز ہوگیا۔ اس کے برخلاف ایک مثال حضرت ابو ہریرہ کی ہے جنہوں نے روزوں سے متعلق کسی مسئلے پر اجتہاد[16] کیا۔ بعد میں انہیں ایک ایسی حدیث کا علم ہوا جو اسی مسئلے کا ایک مختلف حل بتاتی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی رائے کو بدل کر حدیث کے مطابق بنا لیا۔ حضرت ابو ہریرہ کے بر خلاف چند مثالیں ایسے صحابیوں کی ہیں جنہوں نے اجتہاد کیا اور پھر جب انہیں ایک ایسی حدیث بتائی گئی جو ان کی رائے کی تصویب نہیں کرتی تھی، تو انہوں نے حدیث کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا[17] اور اپنے اجتہاد پر قائم رہے۔ (۲) صحابہ کے اختلاف کی ایک اور شکل یہ ہوتی تھی کہ دوصحابی جنہوں نے رسول اللہ کو کوئی کام کرتے دیکھا تھا یا کوئی بات کہتے سنا تھا اس امر میں اختلاف کرتے تھے کہ آیا آنحضرت اس موقع پر محض اتفاقی طور سے اس چیز کو کہہ رہے یا کررہے تھے، یا وہ اسے ایک عام قاعدے کا مرتبہ دینا چاہتے تھے[18]۔ (۳) کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک صحابی کسی حدیث سے آگاہ ہونے کی بنا پر ایک خاص طریقے سے اجتہاد کرتا تھا اور پھر کوئی دوسرا صحابی کسی دوسری حدیث سے استناد کرتے ہوئے یہ ثابت کردیتا تھا کہ اول الذکر حدیث کے سمجھنے یا یاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی ہے یا اس حدیث کا حکم کسی دوسری حدیث کے حکم سے متعارض یا اس کے ذریعے سے منسوخ ہوچکا ہے۔

صحابه کے بعد علوم اسلامی کے وارث وہ لوگ ہوئے جو تابعین کہلاتے ہیں۔ ان کو دو چیزیں وراثت میں ملیں۔ (۱) رسول اللہ کے اقوال و افعال جنہیں صحابہ نے روایت کیا تھا۔ اور (۲) خود صحابہ کے اپنے اجتہادات۔ اگر تابعین کو ان چیزوں کے درمیان کوئی اختلاف نظر آیا تو انہوں نے کوشش کی کہ اس کو رفع کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کے اجتہاد میں جن چیزوں کے اندر استقلال اور انفرادیت کا مادہ تھا وہ اب تابعین کے لئے بہت زیادہ اہم نہ تھیں۔ (مثلا حضرت عمر نے عمار بن یاسر کی روایت کے علی الرغم جو اجتہاد کیا تھا تابعین نے اس کی توثیق نہ کی[۲۰]) تنقیدی صلاحیتوں کےاس قسم کے استعمال نے خود تابعین (میں سے سب سے زیادہ ممتاز افراد) کو مختلف «مذاهب» کا بانی یا رهبر بنادیا۔ اب عالم اسلام کے بڑے بڑے شہروں میں اس طبقہ کا ایک نہ ایک فرد لوگوں کا معلم تھا۔ مثلاً مدینے میں پہلے سعید بن مسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر نے قیادت کی اور بعد میں زہری، یحییٰ بن سعید اور ربیعۃ بن عبد الرحمن نے۔ شہر مکہ میں عطاء بن ابی رباح کا بول بالا تھا۔ کوفہ ابراهیم نخعی اور شعبی کی تعلیم سے متاثر تھا۔ اور بصرہ میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان اور شام میں مکحول علوم اسلامی کی تبلیغ کرتے تھے۔ ان حضرات میں سے، سعید بن مسیب اور ابراهیم نخعی نے ابواب فقہ کی ترتیب قائم کی اور ہر باب میں ان متعلقہ اصولوں کو رکھا جو انہوں نے سلف سے سیکھے تھے۔ سعید اور ان کے ساتھی یہ سمجھتے تھے۔ کہ حرمین شریفین (یعنی مکہ اور مدینہ) کے لوگ فقہ میں سب سے زیادہ محکم اور گہری بنیادوں پر اپنی عمارت قائم کرسکتے تھے۔ خود سعید نے جس فقہ کی تعلیم دی ہے وہ یا تو (صحابیوں میں سے) عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور ابن عباس کے اقوال اور فتاویٰ سے مأخوذ ہے، یا اس کا مدار ان قاضیوں کے فیصلوں پر ہے جو مدینے میں اس عہدے پر مامور رہے۔ چنانچہ سعید وغیرہ نے اس قسم کے تمام مواد کو اکٹھا کیا، اور پھر ان سب کی چھان بین کرنے کے بعد ان میں سے

ایسی چیزوں کو منتخب کرلیا جن پر عام طور سے اتفاق کیا گیا تھا۔ اس مواد کے اختلافات جب ان لوگوں کے سامنے آتے تھے تو وہ ان میں سب سے زیادہ دل نشین چیزوں کو پسند کرلیتے تھے۔ اگر بالفعل ظاہر ہونے والے کسی نئے مسئلے پر وہ اس ذخیرے میں سے کسی چیز کو کافی نہیں پاتے تھے، تو پھر وہ مذکورہ بالا صحابیوں کی تعلیمات کے عام ڈھنگ اور طور و طریق سے استنباط کرتے تھے۔ سعید اور ان کے رفقاء کے بر خلاف کوفے کے لوگ ابراهیم نخفی وغیرہ کی قیادت میں حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے صحابیوں اور شریح جیسے قاضیوں کے فتاویٰ اور فیصلوں سے رجوع کرتے تھے۔ اپنی معلومات کو یہ لوگ بھی اسی طرح سے مدون اور مرتب کرتے تھے جس طرح سے مدینے والے۔

تابعین کے بعد جن لوگوں نے علم کا بوجھ سنبھالا (حملة العلم) انھیں علماء کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ فقه کے ابواب میں سے یہ لوگ وضوء، غسل، نماز، حج، نکاح، اور خرید و فروخت وغیرہ کے مسائل کی تنقیح پر خاص طور سے توجه صرف کرتے تھے ان کا طریقه یہ تھا کہ وہ رسول اللہ کی حدیث کی روایت کرتے تھے، قاضیوں کے فیصلوں سے کام لیتے تھے، اور پھر ان سوالات کی تشکیل اور ترتیب کرتے تھے جو ان چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے خود ان کے ذہن میں پیدا ہوتے تھے اور اس تمام تحقیق کے بعد وہ ان مسائل کا حل کرنے کے لئے اجتہاد سے کام لیتے تھے جو بالفعل رونما ہوئے تھے۔ حدیث کی روایت میں ان کا طریقه یہ تھا کہ وہ صرف ان احادیث ھی سے رجوع نہ کرتے تھے جن کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہ تھا، بلکہ ان (مرسل)، احادیث کی طرف بھی توجه کرتے تھے جن کو تابعین میں سے کسی شخص نے اس طرح سے روایت کیا تھا کہ وہ اپنے بیان کے لیے کسی صحابی کی سند پیش نہ کر سکتا تھا (جو سلسلہ روایت کے نچلے یعنی راوی کی طرف سے شروع ہونے والے حصے کو مکمل کردیتی) اس کے علاوہ یہ علماء ان روایتوں کو بھی اہمیت دیتے تھے جو صحابہ

پر « موقوف » ہوگئی تھیں (یعنی ان سے آگے بڑھ کر رسول اللہ تک نہیں پہونچائی گئی تھیں) . یہ لوگ جانتے تھے کہ صحابہ نے کسی بات کو رسول اللہ سے منسوب (یعنی ان کی ذات تک « مرفوع ») نہ کرنے میں یا تو احتیاط سے کام لیا ھے یا وہ رسول اللہ کے قول سے کوئی نتیجہ اخذ کر رھے ھیں، ورنہ بہر صورت ان کے قول کی اساس رسول اللہ کی تعلیمات پر ھے . اس طرح سے ان علماء کا یہ دستور بن گیا کہ وہ صحابہ کا احترام کرتے تھے اور ان کے تقدم اور ان کی زیادہ گہری بصیرتوں کو روایت حدیث کے معاملے میں قابل لحاظ سمجھتے تھے . چنانچہ اب جب کبھی دو حدیثوں میں اختلاف اور تصادم ہوتا تھا تو یہ علماء خود محاکمہ کرنے سے پہلے ان اقوال صحابہ پر نظر کرتے تھے جن میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی کوشش یا دو حدیثوں میں سے کسی ایک کے مفہوم کی تخصیص ہوچکی ہوتی تھی . جب یہ لوگ خود صحابہ کو مختلف سمتوں میں جھکتا ہوا پاتے تھے تو ان کی نظر میں اس صحابی کا قول قابل ترجیح ٹھہرتا تھا جس کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے حالات نے ان (علماء) کو خاص طور سے مائل اور آمادہ بنایا تھا . اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنے شہر یا علاقے سے تعلق رکھنے والے صحابی کا قول ان (علماء) کے لئے قابل ترجیح ہوتا تھا .

اب حالات اس کام کے لئے سازگار تھے کہ علماء کی توجہ ان چیزوں کی تدوین پر صرف ھو جو مختلف وقتوں میں مختلف جگہوں پر بہت سے لوگوں کی رھنمائی میں اختیار کی جاتی رھی تھیں . چنانچہ بہت سے علماء نے یہ کام شروع کیا . مالک بن انس اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب نے مدینے میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفے میں، اور ربیع نے بصرے میں تدوین کا کام شروع کیا . ان سب لوگوں میں مالک بن انس کا مرتبہ اس وجہ سے بلند ھے کہ وہ مدینے کے سارے فقہی سرمایہ پر عبور رکھتے تھے اور « فقہاء صحابہ » (یعنی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عائشہ، ابو ہریرہ، عبد اللہ بن

عمر، عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس) کے فتاویٰ پر ان کے قول کو سند سمجھا جاتا تھا۔ امام مالک کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ ابراہیم نخعی کے افادات سے مستفید ہوئے تھے۔ انھوں نے ان افادات کو واقعات اور مسائل پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور اس کام میں انھوں نے حسن بصیرت اور تدبر کا ثبوت دیا ہے اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔ خود امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں ابو یوسف سب سے زیادہ مشہور ہوئے ہیں۔ جب وہ ہارون رشید کے زمانے میں سب سے بڑے قاضی کے عہدے پر مامور ہوئے تو ان کے اثر سے حنفی مذہب کی عراق، خراسان اور ماوراء النہر میں اشاعت اور ترویج ہوئی۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں علمی تبحر کے اعتبار سے محمد بن حسن شیبانی کا مرتبہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ وہ حنفی فقہ میں تو دستگاہ رکھتے ہی تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے امام مالک سے مؤطا کا درس بھی لیا تھا۔ مالکی اور حنفی مذہب کے ساتھ ساتھ فقہ میں تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے۔ انھوں نے دونوں سابق الذکر مذہبوں کا غور سے مطالعہ کیا اور پھر اس نتیجہ پر پہونچے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی حلقہ بگوش نہیں ہوں گے۔ خود ان کے اپنے مذہب کی بنیاد نصوص کے نئے سرے سے تفحص پر ہے، اور اس تنقید پر جس کا ہدف انھوں نے مالکی اور حنفی فقہ کو بنایا۔ ان کی اس تنقید میں جن تصورات سے کام لیا گیا ہے ان کی پانچ بڑی قسمیں ہیں:۔

اولاً امام شافعی کو اس بات پر اعتراض تھا کہ موجودہ مذاہب فقہ میں مرسل اور منقطع حدیثوں سے (یعنی ان روایتوں سے جن کو کسی صحابی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا تھا) کام لیا جاتا تھا۔ اس قسم کی حدیثوں کا تجزیہ کرنے پر انھوں نے بہت سی ایسی چیزیں پائیں جو بے بنیاد تھیں یا جو دوسری زیادہ اہم اور مستند قسم کی حدیثوں سے ٹکراتی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے یہ قاعدہ بنایا کہ جب تک ان حدیثوں میں چند خاص شرائط کی ایفا نہ ہو انھیں قبول نہ کیا جائے۔

ثانیاً امام شافعی اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ ان کے زمانے تک فقہاء مختلف چیزوں کو ملانے یا تطبیق دینے کے تو قائل تھے لیکن ایسا کرنے کے وقت وہ کبھی ایک قاعدہ استعمال کرلیتے تھے اور کبھی دوسرا اور اس وجہ سے ان کے کام میں یکرنگی اور استقامت نہ تھی۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر امام شافعی اور محمد بن حسن شیبانی کی ایک گفتگو کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ شیبانی کو اہل مدینہ پر یہ اعتراض تھا کہ وہ صرف ایک ہی گواہ کی گواہی کو قبول کرلیتے ہیں اگر اس کی گواہی کے ساتھ کوئی قسم بھی کھا رہا ہو۔ ان کے اعتراض کی اساس اس دعوے پر تھی کہ اس قسم کی گواہی کی تائید میں صرف ایک اکیلے راوی کی روایت ملتی ہے اور پھر اس خبر کے قبول کرنے سے قرآن شریف کے احکام میں تھوڑی سی توسیع بھی لازم آتی ہے۔ لیکن امام شافعی نے ان سے پوچھا کہ کیا وہ یہ قاعدۂ کلیہ اختیار کرنے کے لئے تیار ہیں کہ خبر واحد سے احکام قرآنی میں توسیع نہیں ہوسکتی۔ شیبانی نے اثبات میں جواب دیا۔ اب امام شافعی نے ان کی بات پکڑلی اور ان سے کہا کہ اگر ایسا ہے تو پھر تم خود خبر واحد کی بنا پر احکام قرآنی میں اس توسیع کو کیوں قبول کرتے ہو کہ وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جاسکتی۔ اس کا شیبانی کے پاس کوئی جواب نہ تھا۔ غرض یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو دیکھ کر امام شافعی نے نصوص کے استعمال میں استقامت برتنے کے لئے بہت مفصل قاعدے بیان کئے۔ اور ان کا یہ کام اصول فقہ کا سنگ بنیاد ہے۔

ثالثاً شافعی نے یہ دیکھا کہ بہت سی احادیث تابعین تک نہیں پہونچی ہیں اور پھر بھی وہ مسائل متعلقہ میں (حدیث کو خاموش سمجھتے ہوئے) فیصلہ کرچکے ہیں۔ لیکن اب علماء اور محققین کی کوشش سے وہ حدیثیں منظر عام پر آتی جارہی تھیں۔ شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر کسی شخص نے ایک خاص حدیث سے ناواقفیت کی حالت میں اجتہاد کیا ہے تو چاہے اس کا اجتہاد اس حدیث کے مفہوم سے ٹکراتا بھی ہو، پھر بھی یہ فرض نہیں کیا جائے گا کہ وہ حدیث اس کی نظر میں قابل قبول نہ ہوتی۔ ہاں

اگر وہ صریح لفظوں میں حدیث پر معترض ہے تو ہم حسن ظن سے کام نہیں لے سکتے۔ اس صورت میں امام شافعی کا قاعدہ یہ تھا کہ معترض کا اعتراض اسی کے منہ پر مارا جائے اور حدیث کو بحال کیا جائے۔ (شاہ صاحب دو ایسی حدیثوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے ناواقفیت کی مثالیں امام شافعی کے سامنے تھیں۔ ان میں سے ایک «حدیث القلتین» ہے جس میں صاف اور پاک پانی کی کم سے کم مقدار کا تعین کیا گیا ہے اور دوسری «حدیث خیار المجلس» ہے جو خرید و فروخت کرنے والوں کو اپنی نشست کی برقراری کے اندر سودے سے پلٹ جانے کا حق دیتی ہے۔ پہلی حدیث سعید بن مسیب اور زہری کے علم میں نہ تھی۔ چنانچہ مالکی اور حنفی فقہ میں اس کے مفہوم سے مطابقت کا اظہار بھی نہیں ہوا ہے۔ دوسری حدیث امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے علم میں تو تھی، لیکن اس سے «فقہاء صحابہ» باخبر نہ تھے، چنانچہ ان دونوں اماموں نے صحابہ تک اس حدیث کے نہ پہونچنے کو خود اس حدیث کے خلاف ایک قسم کا ثبوت سمجھا۔ امام شافعی نے دونوں حدیثوں کو بحال کردیا۔

رابعاً امام شافعی نے ان لوگوں پر تنقید کی جو صحابہ کے متفرق اقوال سے بھی رجوع کرتے تھے۔ تحقیق کرنے پر یہ پتا چلا کہ صحابہ ان کی طرف اس لئے گئے تھے کہ انہیں کسی خاص مسئلے میں کوئی حدیث نہیں ملی تھی۔ بہر حال یہ بات تو مسلم تھی کہ صحابہ میں اختلافات کو رفع کرنے کا ذریعہ اور معیار یہ تھا کہ رسول اللہ کے قول و فعل سے رجوع کیا جائے۔ چنانچہ امام شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر حدیث نہ ملنے کی صورت میں صحابہ کے قول کو اختیار کرنا ہے تو شرط یہ ہے کہ وہ قول ایسا ہو جس پر سب صحابیوں کا اتفاق رہا ہو۔ امام شافعی کہتے تھے «صحابہ بھی انسان (رجال) تھے، اور ہم بھی انسان ہیں»۔

خامساً امام شافعی کو اس طرز کار پر اعتراض تھا جسے استحسان کا نام دیا گیا تھا۔ اس کی ایک صورت یہ تھی کہ فقہاء نے بعض احکام کے نفاذ کے لئے چند مواقع کی تخصیص کردی تھی۔ مثلاً سورہ

نساء (قران شریف ٦ : ٤) میں حکم دیا گیا ہے کہ جب یتیم بچے صاحب «رشد» ہوں تو ان کے سرپرست ان کا مال انہیں کے سپرد کردیں اب یہ کام آسان نہ تھا کہ ایک ایک یتیم کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاتا کہ وہ صاحب رشد ہے یا نہیں ۔ چنانچہ فقہاء نے استحسان کیا کہ پندرہ سال کی عمر کو سن رشد سے تعبیر کیا جائے اور جب کوئی یتیم اس عمر کو پہونچ جائے تو اس کے حق میں قرآنی حکم کا نفاذ ہو ۔ استحسان کے مخالف اس فیصلے پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ اگر ۱۵ سال کی عمر میں کوئی یتیم در حقیقت صاحب رشد نہ ہوا تو گویا اس کے معاملہ میں «قیاس» (یعنی نصوص سے استخراج) کی بجائے (استحسان کرنے والے) فقہاء کی «رائے» چلےگی ۔ امام شافعی نے رائے اور قیاس کی اس بحث سے آگے بڑھ کر استحسان کے پورے نظریے کی مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ استحسان کرنے والا وہ کام کرنا چاہتا ہے جو صرف شارع کا یا واضع قانون کا حق ہے ۔

حجة (حصہ ۱ : ۱٤۷-۱٤٤) کے جن صفحات میں شاہ صاحب نے مذاہب فقہ کا ذکر کیا ہے ان میں چوتھے (یعنی حنبلی) مذہب کو یا اس کے بانی (یعنی امام احمد بن حنبل) کو شامل نہیں کیا ہے ۔ ویسے شاہ صاحب نے امام احمد کا تذکرہ تاریخ حدیث میں بھی شامل کیا ہے اور مذکورہ بالا صفحات کے فوراً ہی بعد (ص ص ۱۵۲-۱٤۷) انہوں نے اہل حدیث (مثلاً امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راھویہ) اور اصحاب رائے کا جو مقابلہ کیا ہے اس میں گویا وہ ان مسائل سے دوچار ہوئے ہیں جو فقہ حنبلی کے اجزاء ترکیب ہیں ۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ علماء اسلام اس سوال پر اختلاف رکھتے ہیں کہ امام احمد کو فقہاء میں شمار کیا جائے یا محدثین میں ۔ شاہ صاحب نے مذکورہ بالا صفحات میں تو آنجناب کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن پھر بھی یہ خیال صحیح نہیں ہوگا کہ وہ فقہ اور حدیث کے علماء کو اس طرح دور دور اور الگ الگ خانوں میں رکھنے کے لئے تیار ہوں گے ۔

اب تک شاہ صاحب نے فقہ کی تاریخ میں جن زمانوں کا ذکر کیا ہے ان کی گویا پانچ بڑی قسمیں ہیں ۔ سب سے پہلے رسول اللہ کی زندگی کا دور ہے ، پھر صحابہ کا اور ان کے بعد تابعین کا زمانہ ۔ ان زمانوں کی تعریف کے لئے اس نسبت کا ذکر کافی ہے جو انہیں آنحضرت اور صحابہ یا تابعین (یعنی معاصر اشخاص) سے ہے ۔ لیکن چوتھے دور سے زمانوں کی تعریف ان تحریکوں کے حوالے سے شروع ہوتی ہے ، جنھوں نے ان کے اندر فروغ پایا ۔ چنانچہ چوتھے دور کو شاہ صاحب نے دور روایت کہا ہے ، اور پانچویں کو دور تدوین ، ان دونوں کے اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دور روایت میں (جس کا آغاز شاہ صاحب نے امام مالک سے کیا ہے) انحصار ان روایتوں پر تھا جو مقامی (یعنی کسی شہر یا خطہ کے اپنے ذاتی) مصادر سے حاصل ہوتی تھیں ۔ (در اصل یہ طریقہ اس وقت سے شروع ہوگیا تھا جب صحابہ مختلف دیار و امصار میں جاکر بسے تھے) ۔ اس کے برخلاف دور تدوین میں کوشش اس امر پر مرکوز ہوئی کہ مقامی اختلافات کو نظر انداز کردینے کے بعد فقہ اور حدیث کے مجموعی ذخیرے کو مرتب کیا جائے چنانچہ امام شافعی نے ایک موقع پر امام احمد بن حنبل سے کہا ہے « تم اس علم (حدیث) کو ہم سے زیادہ جانتے ہو ۔ اگر تمھیں کوئی صحیح حدیث ملے تو مجھے ضرور بتا دینا ۔ میں اس کا اتباع کروں گا چاہے اس کی اولین روایت کوفے میں ہوئی ہو یا بصرے میں یا شام میں » (حجہ ۱ : ۱۴۸)

جب مذاہب فقہ قائم ہوچکے تو (یعنی روایت اور تدوین کے بعد) وہ دور آیا جسے شاہ صاحب نے تخریج کا زمانہ کہا ہے ۔ اب علماء جو چیزیں چھوڑ گئے تھے ان کے شاگردوں نے انھیں سے کام لے کر نتیجے نکالنا اور مسائل پر احکام کو منطبق کرنا شروع کیا ۔ یہاں سے اهل حدیث اور اصحاب رائے کے درمیان کشمکش نے زور پکڑا ۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ احکام سے استنباط اور استخراج کرنا بھی رائے پسندی ہے ۔ لیکن اعتدال کی حدوں کے اندر ہو تو یہ کام نہ تو قابل اعتراض ہے اور نہ اسے

رائے پسندی کا نام دیا جاسکتا ہے ۔ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ اور خود امام شافعی جیسے بزرگوں نے استخراج اور استنباط سے کام لیا ہے ، لیکن ان کو کوئی اصحاب رائے نہیں کہتا ۔ بہر حال تخریج کے کام میں آدمی اعتدال کی حدوں کے اندر بھی رہ سکتا ہے اور ان حدوں سے تجاوز بھی کر سکتا ہے ۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد جو زمانہ آیا ، اس میں تخریج تو خوب ہوئی لیکن وہ اعتدال سے خالی تھی اب لوگوں نے اپنے اپنے فقہی مذہب کی جانبداری شروع کردی ۔ اس دور میں فقہ کے علم سے یہ مطلب سمجھا جانے لگا کہ آدمی اسماءالرجال سے واقف ہو یا روایتوں پر جرح و تعدیل کرسکے یا جدل کے استعمال کے ذریعے سے دوسرے مذاہب فقہ سے بحث و مباحثہ کر سکے ، یا اپنے مذہب فقہ کی تعلیمات کو یکجاکرسکے یا ان پر شرح یا ان کا خلاصہ لکھ سکے ، یا بالکل فرضی مسائل پر احکام کو منطبق کرنے کا مظاہرہ کرے ۔ یہ سب باتیں اس معیار سے نیچی تھیں جو فقہ کے معاملے میں سلف نے حاصل کیا تھا اور طرہ یہ ہے کہ یہ نیچے درجہ کی چیزیں بھی صرف ممتاز اور سربرآوردہ لوگوں کی دسترس میں تھیں ، ورنہ عوام الناس کا تو حال یہ ہوگیا کہ انھوں نے تقلید اختیار کرلی اور وہی « آج » ان کا دستور عمل ہے ۔

حجة (۱ : ۱۵٤) میں شاہ صاحب نے تقلید کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ صدیوں کی تاریخ میں ملت اسلامیہ کے تمام طبقات اور افراد کو ایک ہی لکڑی سے نہیں ہانکنا چاہتے ۔ لیکن پھر بھی ان کی رائے یہی ہے کہ بعد کے اس سارے زمانے میں چند ایک صاحب بصیرت لوگوں کو چھوڑ کر تمام مسلمان علم فقہ کا حق ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں اس لیے کہ ان کے عوام تقلید کے خوگر ہیں اور خواص موشگافیوں کے گویا اس دعوے کے ساتھ وہ تاریخ فقہ کو اس کی (Anti-climax) (« پائے طاؤس ») پر پہونچاکر ختم کرتے ہیں ۔ البتہ بعض دوسری جگہوں پر (مثلاً اپنی تصنیف « عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید » میں)

انہوں نے حنفی فقہ کے نشو و نما پر زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے ۔ لیکن ان کی اس تفصیل کو موجودہ تبصرے سے الگ رکھنا چاہئے اس لئیے کہ اس تبصرے کی امتیاری شان یہ ہے کہ یہ مذاہب فقہ کے تنوعات کا جامع ہے ۔ بہر حال اب فقہ کو چھوڑ کر ہم تاریخ حدیث کی طرف آتے ہیں (جس کے فقہی احتمالات اور روابط کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں لیکن جس کو آسانی کی غرض سے ہم نے اب تک موحر کر رکھا تھا) ۔

شاہ صاحب نے کتب حدیث کی پانچ اقسام بتائی ہیں ۔ پہلی قسم میں وہ امام مالک کی موطا اور امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین کو رکھتے ہیں ۔ غالباً وہ اس اعتراض کو اعتناء کے قابل نہیں سمجھتے کہ بعض اوگوں کے نزدیک موطا کو خالص طور پر حدیث کی کتاب کہنا مشکل ہے در حقیقت شاہ صاحب نے حدیث و فقہ کی باھمی نسبت پر اس قدر زور دیا ہے کہ موطا میں احادیث کے ساتھ فتاوی پر بھی امام مالک کی توجہ کا صرف ہونا، اسے صحیحین کے مقابلے میں رکھنے کے فیصلے کو غلط نہیں بلکہ ضروری ثابت کرتا ہے ۔ شاہ صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ امام شافعی نے اس کتاب کو قران شریف کے بعد دنیا کی سب کتابوں سے «اصح» کہا ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالک سے اس کا درس لینے کے لیے لوگوں نے مدینے کا سفر اس کثرت کے ساتھ کیا کہ نقل و حرکت کے ذرایع جواب دینے لگے ۔ ان لوگوں میں امام شافعی یا محمد بن حسن شیبانی یا ابن وھب یا ابن قاسم جیسے جلیل القدر فقہاء بھی تھے اور یحییٰ بن سعید قطان یا عبدالرحمان بن مہدی یا عبدالرزاق جیسے محدث بھی، اور ھارون رشید جیسے مشاہیر بھی ۔ سیوطی کی روایت ہے کہ ایک دفعہ ھارون رشید نے امام مالک سے اجازت مانگی کہ موطا کو خانۂ کعبۂ پر لٹکا دیا جائے اور اس سے ساری عباسی خلافت میں ایک عام اور مشترک ضابطۂ دیوانی (Uniform civil code) کا کام لیا جائے لیکن امام مالک نے اس خیال کی تائید نہ کی بلکہ یہ جتایا کہ رسول اللہ

کے صحابیوں نے اسلام کے بنیادی معاملات کے سوا باقی تمام امور میں مختلف راہیں اختیار کی ہیں (اور اس وجہ سے یہ مناسب ہے کہ عباسی خلافت کے تمام حصوں میں لوگ انھیں مختلف الرائے صحابیوں کی پیروی کرتے رہیں جن سے خاص طور پر یا مقامی اثرات کے تحت انہیں عقیدت ہے (رسالۂ انصاف ص ۲۵)[۲۳] .

اب صحیحین کو لیجئے ان دونوں کی شان یہ ہے کہ ان کے اندر جس (مرفوع) روایت کو رسول اللہ تک پہونچا دیا گیا ہے اور جس کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہیں ہے، وہ «صحیح» ہے اور مسلمان اسے سر آنکھوں پر رکھتے ہیں (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ ان دونوں کی عظمت اس وقت عیاں ہو سکتی ہے جب انہیں ابن ابی شیبۃ یا طحاوی یا خوارزمی جیسے محدثین کی تصانیف کے مقابلے میں رکھا جائے. اسی سلسلے میں وہ حاکم کی کتاب المستدرک علیٰ الصحیحین کا ذکر کرتے ہیں جس میں مؤلف نے صحیحین کے قاعدوں کو برتنے کی اور پھر ان سے چھوٹ جانے والی حدیثوں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے. شاہ صاحب کا خیال ہے کہ حاکم نے جن قاعدوں کو برتا ہے وہ بجنسہ وہی قاعدے نہیں ہیں جو امام بخاری اور امام مسلم نے برتے تھے، بلکہ ان میں بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں بزرگوں کے اسالیب پر غیر ضروری اور غیر محتاط بلکہ نادانستہ اضافے کی حیثیت رکھتی ہیں.

صحیح البخاری کے امتیازات بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

شروع میں علمائے حدیث نے اس علم کی چار قسمیں کی تھیں.

(۱) سنت یا فقہ جس پر مثلاً امام مالک کی موطا اور سفیان کی جامع مشتمل ہے.

(۲) تفسیر جو ابن جریج کے کام کا موضوع ہے.

(۳) زہد و مواعظ جن پر ابن مبارک نے توجہ کی تھی.

(٤) سیر جس میں ابن اسحاق کا نام مشہور ہے. بخاری نے ان تمام اقسام کو یکجا کردیا. اسی وجہ سے ان کی کتاب کو الجامع الصحیح المسند

کہا جاتا ہے ۔ اس اعتبار سے ان کا کام کسی ایسے شخص کا سا ہے جو اتباع کرے اور ایک ایسے شخص کا سا نہیں جو خود کسی طریقے کا بانی ہو ۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انہوں نے احادیث کے فوائد اور متضمنات کی تصریح کی بھی کوشش کی اور یہ دکھانا چاہا کہ ان کی روشنی میں واقعی مسائل کی ایک کثیر تعداد کو کس طرح سمجھایا یا سلجھایا جا سکتا ہے ۔ اس کام میں وہ ایک نئے طریقے کے بانی ہیں ، البتہ ایسا کرنے کے وقت انہوں نے اس بات کو ضروری سمجھا کہ ان کے اپنے استفادات اور احادیث کے درمیان ایک واضح خط فاصل ہو ۔ چنانچہ احادیث ان کی کتاب کے ابواب کا نفس مضمون ہیں ، لیکن ان کے ذاتی استفادات ان عنوانوں (تراجم) میں سمو دئیے گئے ہیں جن کے تحت انہوں نے ابواب کو ترتیب دیا (تراجم ابواب صحیح البخاری حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ ص ۳-۲)

صحیح مسلم کی خصوصیات یہ ہیں کہ اس کے مولف نے اسی قسم کی (خطا و خلل سے آزاد) حدیثیں لی ہیں جیسی صحیح البخاری میں ملتی ہیں ۔ البتہ امام مسلم نے اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ ان حدیثوں کے انتخاب کرنے میں انہیں تمام معاصر اور سابق محدثین کی تائید یا اتفاق حاصل ہو ، اور وہ حدیثیں ایسی ہوں جن کے حوالے سے سنت نبوی کی تحقیق کی جاسکے ۔ اس کے علاوہ صحیح مسلم کی ترتیب بھی ایسی ہے کہ اب جو شخص عربی جانتا ہے اس کے لیے حدیث سے ناواقف رہنے کا جواز باقی نہیں رہا ہے ۔ مثلاً امام مسلم نے ایک ہی حدیث کی مختلف روایتوں کو یکجا کردیا ہے (صحیح البخاری کے مقابلے میں یہ ان کا امتیاز ہے) ۔

دوسرے طبقے کی کتابوں میں شاہ صاحب ابوداود کی سنن ، ترمذی کی جامع ، نسائی کی مجتبیٰ اور امام احمد بن حنبل کی مسند کو رکھتے ہیں ۔ ان کتابوں کو پہلے طبقے کی کتابوں سے نسبت تو دی جاسکتی ہے لیکن یہ اُن کی برابر نہیں ہیں ۔ بہرحال ان کے مولفین کی بات بھروسے کے

قابل تھی ، ان کا مزاج عادلانہ تھا ، ان کا حافظہ قوی تھا ، اور ان کو علم حدیث کے مسائل پر پورا عبور تھا ۔ ان میں سے ابوداود نے وہ حدیثیں جمع کی ہیں جن کو علماء فقہ جانتے اور برتتے تھے ۔ چنانچہ ان کی جمع کی ہوئی احادیث کی ایک قسم کا نام «لین یا صالح للعمل» (یعنی نرم یا قابل تعمیل) بھی ہے ۔ ہر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بتا دیتے ہیں کہ علماء نے اس پر کس طرح سے عمل کیا ہے چنانچہ غزالی نے تو یہ کہدیا ہے کہ سنن ابی داود کسی مجتہد کے لئے کافی ہے (حجۃ ۱ : ۱۵۱) ۔

ابوداود کی طرح ترمذی نے بھی استقراء سے کام لیا ہے ۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ صحیحین کے انتخابی قاعدوں کو بھی برتتے ہیں اور پھر جو چیز خاص انہیں کا حصہ ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی مختلف دیار و امصار کے صحابہ و تابعین یا فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات بھی دیتے ہیں راویوں کے نام ادھوری شکل میں دینے کی بجائے انہوں نے کوشش کی ہے کہ ان ناموں کے تمام اجزاء کو جمع کردیں ۔ ہر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے چلتے ہیں کہ اس کی صحت کا درجہ کیا ہے ۔ ان سب باتوں کو دیکھتے ہوئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ترمذی کا مجموعہ احادیث نہ صرف (سنن ابی داود کی طرح) مجتہد کے لئے کافی ہے بلکہ وہ مقلد کو بھی ضرورت کی تمام باتیں سکھاتا ہے ۔

امام احمد بن حنبل کی مسند کے متعدد خصوصیات ہیں ۔ ان تمام لوگوں میں جنہیں احادیث فقہ پر دسترس تھی ، امام احمد سب سے زیادہ نمایاں امتیاز کے مالک تھے ۔ ان کی شخصیت سب سے زیادہ موقر ہے ، ان کی روایت کا دائرہ سب سے زیادہ وسیع ہے ، کسی حدیث کی اہمیت کو پرکھنے میں ان کا فیصلہ سب سے زیادہ صائب ہے اور فقہ کے مسائل پر انہیں سب سے زیادہ عبور حاصل ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ آیا ایک لاکھ احادیث کو جاننے والا فتوی دینے کا حق رکھتا ہے یا نہیں ۔ انہوں نے نفی میں جواب دیا جب اس تعداد کو

پانچ لاکھ تک پہونچا دیا گیا ، تو انھوں نے کسی شخص کے مفتی ہونے کا صرف امکان تسلیم کیا (ایضاً ص ١٥٠) ۔

حدیث کے تیسرے طبقے میں شاہ صاحب نے ان مسانید اور جوامع اور مصنفات کو رکھا ہے جو امام بخاری اور مسلم کی صحیحین سے پہلے یا بعد یا انھیں کے زمانے میں لکھی گئیں لیکن جنھیں قبول عام کا مرتبہ نہ ملا ۔ ان میں سے بعض تو اس طرح سے گرھن میں آئیں کہ کسی فقیر یا نجومی یا مؤرخ نے (اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے) ان کے مضامین کا تجزیہ کرنے کی بھی کوشش نہ کی ۔ اس قسم کی کتابوں میں عبدالرزاق ابن ابی شیبہ ، عبد بن حمید ، طیالسی ، بیہقی ، طحاوی اور طبرانی وغیرہ کی تالیفات شامل ہیں ۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ان لوگوں کا کام یکسر نا قابل اعتناء ہے بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ہے ۔ ان کے مؤلفین ہراس چیز کو جمع کر لیتے تھے جو انھیں ملتی تھی ۔ دستیاب ہونے والی چیزوں کو پرکھنا ، عملی مسائل پر ان کے اثرات کا تجزیہ کرنا اور انھیں منظم شکل میں پیش کرنا ان لوگوں کا کام نہ تھا ۔ (ایضاً ص ١٣٥ ، ١٣٤) ۔

چوتھے طبقے میں وہ کتابیں شامل ہیں جو بہت بعد کے زمانوں میں لکھی گئیں ان کتابوں کے مؤلفین نے تیسرے طبقے کی کتب حدیث سے استفادہ کیا ۔ خود ان لوگوں نے اسرائیلیات کی قسم کی چیزیں پڑھی تھیں اور پھر (جان بوجھ کر یا لا علمی میں) انھوں نے ان چیزوں کا پیغمبر اسلام کی تعلیمات سے التباس کیا ۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے کسی آیت کی تفسیر یا کسی حدیث کی شرح پڑھی اور اس تفسیر یا شرح کو رسول اللہ کا قول سمجھ لیا ۔ اگر کبھی کسی مصنف نے مزید وضاحت کی غرض سے کلام اللہ کی کسی عبارت یا رسول اللہ کے کسی قول کو اپنے لفظوں میں ادا کیا تھا تو ان لوگوں نے اس کو بھی مرفوع حدیث کا درجہ دے دیا ۔ کبھی ان لوگوں کی روایت کی ہوئی

حدیث اس اعتبار سے مستند ہوتی تھی کہ بہت سی مستند احادیث کے متفرق اجزاء کو جوڑ کر اس ایک مرکب حدیث کے سانچے میں ڈھال دیا گیا تھا ۔ اسی دور میں موضوع حدیثوں کی بھی بہتات ہوئی ۔ بلکہ اس جعلسازی کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس دور کی سب سے اچھی چیزیں وہ ہیں جو اپنے اندر صرف ضعف رکھتی ہیں لیکن جھوٹ کی آمیزش سے پاک ہیں ۔ ورنہ اس عہد کی موضوعات تو تاریخ حدیث پر ایک دھبا ہیں ۔ پہلی (ضعیف) قسم کی حدیثوں کا حال معلوم کرنے کے لیے ابن حبان کی کتاب الضعفاء یا ابن‌عدی کی کامل یا خطیب بغدادی یا ابو نعیم یا جوزقانی یا ابن عساکر یا ابن نجار دیلمی کی تصانیف سے رجوع کیا جا سکتا ہے وضع کی ہوئی حدیثوں کا حال ابن جوزی کی کتاب « الموضوعات » اور اسی قسم کی دوسری کتابوں میں ملےگا ۔

شاہ صاحب نے پانچویں طبقے میں ان روایتوں کو رکھا ہے جو ابن الوقت فقہاء صوفیا اور مؤرخین کی زبان پر چڑھی ہوئی ہیں ۔ یہ وہ چیزیں ہیں جنھیں کسی بدبخت نے دیدہ و دانستہ پیغمبر اسلام کے قول کا رنگ دے کر بیان کیا ہے ۔ راویوں کا جھوٹ اور دھوکا اس امر کا مانع نہیں ہے کہ وہ اپنی کج رو ذہانت کو استعمال کرنے کے بعد روایت کو حدیث سے مشابہت دے دیں یا اسناد کا ایک من گھڑت سلسلہ پیش کردیں اسلام میں جن لوگوں نے فتنہ اور گمراہی پھیلائی ہے ان میں یہ جھوٹے لوگ اور ان سے اثر قبول کرنے والے اشخاص سب سے زیادہ گئے گزرے ہیں ۔

شاہ صاحب کے نظریۂ تاریخ کی موجودہ تلخیص میں اب صرف تصوف کا سوال باقی ہے ۔ اس سوال سے انھوں نے اس جامع اور منظم انداز میں بحث نہیں کی ہے جس کی مثال ان کے یہاں فقہ اور حدیث پر تبصرے میں ملتی ہے ۔ پھر بھی انھوں نے تاریخ تصوف کے بہت سے مسائل کی تنقیح کی ہے ۔ ان کی تصانیف میں اس موضوع پر بہت وافر اور بیش قیمت افادات ملتے ہیں ۔ بلکہ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں

جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ صاحب صوفیانہ تجربات سے خود گذرے ہیں ۔ عالم اسلام میں تصوف کی تاریخ بتاتے ہوئے شاہ صاحب رسول اللہ کی زندگی سے ابتدا کرتے ہیں ، اور ان کے نزدیک اس علم کی تعریف یہ ہے کہ خلافت (یعنی خلافت ظاہرہ) کے سوا آنحضرت نے جن امور کی تعلیم دی ہے وہی تصوف کے مبادی ہیں ۔ آنحضرت نے اکثر اپنے صحابیوں کو (مثلا ابو موسیٰ شعری اور ابو ذر غفاری کو) خود انہیں کے قبیلے والوں کے پاس بھیجا تاکہ وہ ان میں اسلام کی تبلیغ کریں اور قرآن اور سنن کی طرف دعوت دیں اس تبلیغ و دعوت کو خلافت ظاہرہ کے مسائل سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ چنانچہ ان مسائل سے ممیز ہوکر وہ تصوف کا سنگ بنیاد بنی ۔ (فیوض الحرمین ص ٦٨) اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ رسول اللہ لوگوں سے مختلف قسم کے کاموں کے لئے بیعت لیتے تھے ۔ کبھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے والوں نے اس بات کا عہد کیا ہے کہ وہ خطرات اور مصائب کے مقابلے میں ثابت قدم رہیں گے ۔ کبھی بیعت کرنے والے یہ عہد کرتے تھے کہ وہ کسی بری عادت کو یا توہم پرستی کے کسی عقیدے کو ترک کردیں گے ۔ مثلا ایک دفعہ انصار میں سے بعض عورتوں نے اس عہد کے ساتھ آپ کے ہاتھ پر بیعت کی کہ اب وہ کسی مرنے والے کے ماتم میں غیر ضروری اور نازیبا طور پر ہنگامہ برپا نہیں کریں گی ۔ اسی طرح ایک دفعہ بعض نادار مہاجرین نے یہ عہد کیا تھا کہ وہ کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلائیں گے ۔ بیعت کی ان مثالوں میں سے بعض نے خلافت ظاہرہ کے لیے سنت نبوی کے وجوہ یا نظائر کو متعین کیا اور بعض نے ان لوگوں کے لیے ایک لائحہ عمل کا کام دیا جو « علم میں راسخ » تھے (القول الجمیل فی بیان سواء السبیل مطبوعہ لاہور بلا تاریخ ص ص ١٦ ـ ١٣) .

علم میں رسوخ رکھنے والوں نے سنت نبوی کے جن وجوہ سے استفادہ کیا مجموعی طور پر ان کا نام ولایت ہے اور حضرت علی بن ابی طالب سلسلۂ ولایت کے فاتح ہیں (دیکھئے گذشتہ حاشیہ نمبر ٤٣) .

سلسلۂ ولایت کے قائم رکھنے! والوں یا جاری کرنے والوں میں شاہ صاحب نے ایک جگہ (تفہیمات حصہ اول ص ۷۸ _ ۷٦) پر جنید بغدادی ابو سعید اور ابن عربی کا نام لیا ہے ان ناموں کو غالباً وہ اپنی بات کی توضیح اور تمثیل کے لیے گناتے ہیں اور صرف انہیں پر حصر کرنا نہیں چاہتے . چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بعض دوسری جگہوں پر (تفہیمات حصہ دوم ص ۲ : ۲۳٦ ، ۲۲۸ ، ٦۸ ، ٦۷) کچھ اور اکابر کے کارناموں کا بھی تذکرہ کیا ہے (جن میں داود طائی، معروف کرخی، سری سقطی، احمد جام، عبدالقادر جیلانی، ابو الحسن شاذلی، احمد سرھندی، صدر الدین قونوی اور عبدالرحمان جامی جیسے بزرگوں کے اسماء گرامی شامل ہیں) ان سب لوگوں کے کمالات کی بدلتی ہوئی نوعیت کا سرانجام یہ ہے کہ شاہ صاحب تاریخ کے (اپنے وقت تک) بالکل آخری دور میں کسی ایسے شخص کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جو اپنے وقت میں دین کا مجدد ہو اور جن لوگوں نے ان کے افکار کا ہمدردی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان سے وہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ خود شاہ صاحب کی ذات کو اس اشارے کے مرجع کی حیثیت دیں گے (تفہیمات ۱ : ۷۸) .

ان تفصیلات کے علاوہ شاہ صاحب نے «القول الجمیل» (ص ٤۱ اور آگے) میں تصوف کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سب طریقے آدمی کو سکینت حاصل کرنے میں اور بلند تر مقامات کی طرف بڑھنے میں مدد دیتے ہیں، لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ ان پاکیزہ مقاصد (یعنی سکینت اور تقرب) کے حصول کا کوئی اور راستہ نہیں ہے . رسول اللہ کے صحابہ نے ان پاکیزہ مقاصد کو حاصل کیا (اور ان کے سامنے یہ طریقے موجود نہ تھے) . اور پھر وہ خوبیاں جو ایسے مقاصد کو حاصل کرنے پر میسر آتی ہیں اللہ تعالی کی ایک نعمت ہیں جو ہمیشہ اس کے بندوں کو براہ راست اس کی قدرت و رحمت کے خزانے سے ملتی ہے . لیکن جو اس نعمت کا مستحق نہیں ہے اس کے لیے یہ طریقے اور سلسلے بھی کچھ نہیں کر سکتے . چنانچہ خواجہ

بہاءالدین نقشبند نے کہا ہے کہ کسی سلسلے میں منسلک ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی خدا سے واصل ہوگیا (ایضاً ص ۱۰۱) .

ان طریقوں میں سے ایک شیخ عبدالقادر جیلانی سے نسبت رکھتا ہے باوجود اس کے کہ یہاں پر مرید کسی شیخ ظاہر سے وابستہ ہوتا ہے اس پورے سلسلے کو اویس قرنی کے روحانی کمالات کے اتباع کا فخر حاصل ہے . اس کے علاوہ قادری سلسلے میں پیر اور مرید کے درمیان بہت گہرے اور مؤثر روابط کا قائم ہو سکنا اس سلسلے کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جس کی نظیر مشکل سے ملے گی . دوسرا مشہور سلسلہ نقشبندیوں کا ہے . اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ اس کے آداب ان جذبات کی تسخیر اور تہذیب میں مدد دیتے ہیں جو انسان اور جانوروں کے درمیان مشترک ہیں . درحقیقت اس سلسلے میں کسر شہوات کی خصوصیت اس وجہ سے نمایاں ہے کہ شیخ بہاءالدین نقشبند نے ابتدا میں اپنی تعلیم کا مخاطب ترکوں کو بنایا تھا جن کے مزاج میں اصول پرستی اور فرمان پذیری کے عناصر بہت زیادہ قوی اور غالب نہ تھے . تیسرا سلسلہ خواجہ معین الدین چشتی سے منسوب ہے . تاریخی اعتبار سے اس سلسلے کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس کی تعلیمات جس کسی کے سامنے پیش کی جاتی تھیں اس کا دل متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا تھا . اس مقبولیت کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے پیرو زیادہ تر ہندستان میں پائے جاتے ہیں . جس وقت خواجہ معین الدین چشتی نے تبلیغ و دعوت کی ابتداء کی اس وقت ہندستان والے گویا اپنے نظام زندگی کی خرابیوں اور محرومیوں کی وجہ سے آس لگائے بیٹھے تھے کہ کوئی ایسا شخص آئے جو انہیں بھلائی اور پاکیزگی کی تعلیم دے . چوتھا سلسلہ سہروردیوں کا ہے . شاہ صاحب نے اس کی بہت زیادہ تفصیل بیان نہیں کی ہے . البتہ ایک جگہ (تفہیمات ۱ : ۱۰۳) انہوں نے ضمناً یہ بتایا ہے کہ ایک دفعہ ان کے قیام مکہ کے زمانے میں بعض مشائخ سے گفتگو کے موقع پر یہ بات زیر بحث آئی کہ سہروردی سلسلے کی تعلیمات کی بنیاد ابو طالب مکی

کی کتاب «قوت القلوب» اور غزالی کی کتاب «احیاء علوم الدین» پر ھے۔ ان چار سلسلوں کے علاوہ شاہ صاحب نے (القول الجمیل ص ۹۰ ـ ۸۸) اس ایک سلسلے کا بھی ذکر کیا ھے جو شیخ احمد سرھندی سے منسوب ھے۔ بحیثیت مجموعی، ان تمام سلسلوں کی خصوصیت یہ ھے کہ ان کے بانی « جذب » کی کیمیات میں ڈوبے ھوئے ھوتے تھے چنانچہ وہ اپنے مریدوں کو « فنا » اور « بقا » کی تعلیم دیتے تھے لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ (بنا کرنے والے حضرات کی وفات پر، یا دیگر وجوہ سے ان کی تعلیمات کے بالائے طاق رکھ دیئے جانے پر) ھر ایک سلسلہ ایک روایتی نظام میں تبدیل ھوتا گیا۔ اب اس کے عقیدت مندوں کو بھلائی کی تعلیم تو دی جا سکتی تھی، لیکن « فنا » اور « بقا » کی منزلوں سے گذرنا ان کے لیے ممکن یا آسان نہ ھوتا تھا۔ (تفھیمات ۱ : ۸۵ ـ ۸٤).

حواشی

(۱) قرآن شریف (۲ : ۷۱-٦۷)

(۲) شاہ ولی اللہ خیر کثیر (اردو ترجمہ ص ۱۵۵)

(۵) ایسی بات سے مکمل طور پر بیزاری کے اظہار کے لیے شاہ صاحب کہتے ھیں: سبحانک ھذا بھتان عظیم ۲٤ : ۱٦ (ازالۃ الخفاء ۱ : ۵۵)

(٦) یہاں پر دو باتیں قابل ذکر ھیں پہلی یہ کہ آنحضرت کی مثال کو ارتفاق رابع کی ان شکلوں سے ممتاز کرنا ضروری ھے جن کے ذریعہ اللہ تعالی تدبیر عالم کی مصلحتوں کو خالص طبیعی تعلیلات پر مؤخر کر دیتا ھے دوسری بات یہ ھے کہ آنحضرت کے اس طرح سے ذی علم ثابت ھونے کے بعد ان کے علوم اتنی وسعت اور تنوع کے مالک ھوں گے کہ کسی شخص کے لیے ان کا بیان کرنا مشکل ھو جائے گا۔

(۷) شاہ صاحب کا روئے سخن ان کی طرف ھے جو اسلام کی عظمتوں کے معترف ھیں لیکن حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کی جانشینی کو اسلامی زندگی میں رجعت قھقری سے تعبیر کرتے ھیں۔ شاہ صاحب ان لوگوں کو بتانا چاھتے ھیں کہ اگر وہ اسلامی عظمتوں کی تاریخی معیاد کو اس طرح سے گھٹا دیں گے تو پھر اس قیمت کا جواز بھی مشکل سے نکلے گا جو ان عظمتوں کے حصول کے لیے دینا پڑی تھی۔ وہ یہ نتیجہ نکالتے ھیں

که حضرت ابو بکر اور حضرت عمر پر اعتراض کرنے والے خود اسلامی زندگی کے وقار کو خطرے میں ڈال رہے ہیں (دیکھیے ازالة الخفاء ؛ ۱ : ۲۸۷ ـ ۲۷۵)

(۸) خود کتب حدیث سے استفادہ کرتے وقت وہ اس وسیع لٹریچر کی متعدد اقسام کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں .

(۹) ازالة الخفاء : حصه دوم فصل پنجم ؛ مقصد دوم

(۱۰) جب کسی لفظ کی جمع اصطلاحی معنی حاصل کرنے یا خود ایک چیز سمجھی جانے لگے تو براہ راست اسی سے نسبت بنائی جا سکتی ہے چنانچہ ہم نے علمی کے بجائے علومی کا لفظ استعمال کیا ہے «اصولی» « فروعی » اور « حقوقی » وغیرہ اسی قاعدے کی بعض دوسری مثالیں ہیں .

(۱۱) شاہ صاحب کی عبارت مندرجہ حجة ۱ : ۱۰ قابل غور ہے .

(۱۲) حجة ۱ : ۱٦۱ نیز دیکھیے ۱ : ۱٤۰ جس کے پہلے اور دوسرے حاشیے میں حجة کے مرتبین نے شاہ صاحب کے تمہیدی بیانات اور ان کے ابواب کی وقیع تعداد میں عدم مطابقت دیکھکر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مصنف کو اپنی اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع نہیں ملا ہوگا

(۱۳) دیکھیے حاشیہ نمبر ۹ اور اس سے متعلق متن ازالة الخفا : حصه دوم فصل پنجم ، مقصد دوم

(۱۵) تفصیلات کے لیے دیکھیے حجة ۱ : ۱٤ اور آگے .

(۱٦) ، (۱۷) « طعن فی الحدیث » کے لیے . دیکھیے : حجة ۱ : ۱۸۱

(۱۸) یہ حسن ظن کی وہ مثال ہے جس کو علمی حیثیت سے معتبر ماننے پر امام شافعی کو اعتراض تھا موجودہ زمانے میں بعض مستشرقین صحابہ کے « موقوفات » کے ذخیرے کو « سنت صحابہ » سے تعبیر کرتے ہیں اس نظریے کی سب سے زیادہ مدلل مثال کے لیے دیکھیے :

J. Schacht, *Th origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

جہاں تک لفظ سنت کا تعلق ہے صحابہ کے لیے اس کے استعمال میں کوئی برائی کی بات نہیں ہے ایک مشہور حدیث (دارمی مقدمہ ۱٦) میں کہا گیا ہے « علیکم بسنتي و بسنة الخلفاء الراشدین » ظاہر ہے کہ خلفاء راشدین صحابی تھے چنانچہ اگر وہ صاحب سنت ہو سکتے ہیں تو گویا یہ فضلیت اس طبقے کے لیے ثابت ہوئی جس سے ان کا تعلق تھا .

(۲۰) نیز ملاحظہ ہو حجة ۱ : ۱٤۵ جہاں دونوں جگہ اس واقع کو سیوطی کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے اور دونوں جگہ خلیفہ منصور کے ساتھ بھی امام مالک کا اسی قسم کا ایک معاملہ مذکور ہے .

عبدالرحمن مشفقی

ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی*

سمرقند اور بخارا کا ہندستان سے بہت گہرا تعلق رہا ہے. صدیوں سے علماء اور شعرا وہاں سے برابر ہندستان آتے رہے ہیں. انہیں میں سے ایک عبدالرحمن مشفقی بھی ہیں جن کی اہمیت کو تاجیکستان کے صاحبان علم و فضل نے محسوس کر کے ابھی حال میں روشناس کرانے کی کوشش کی ہے.

سب سے پہلے صدر الدین عینی نے اپنی کتاب «نمونہ ادبیات تاجیک»[1] میں مشفقی کا تعارف کرایا. اس کے بعد شاہنشایف (Shahinshoev) نے[2] مشفقی کے کلیات کے دو نسخوں (رقم: ۲۳۹،٤٤٥) کا ذکر کیا جو آج کل تاجیکستان اکادمی کے شرق شناسی کے شعبہ کے قلمی نسخوں کے ذخیرے میں محفوظ ہیں. ۱۹٤۰ء میں ایک کتاب «نمونہ ادبیات تاجیک»[3] کے نام سے شایع ہوئی جس میں مشفقی کا ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے تعارف کرایا گیا ہے. مرزا ترسون زادہ نے بھی اس شاعر پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے. اس کے علاوہ عبدالغنی مرزایف نے بھی اپنی کتاب «ادبیات»[4] میں مشفقی کے کچھ شعر بطور نمونے کے درج کیے ہیں اور لکھا ہے کہ مشفقی کے ادبی کارناموں کا مطالعہ صرف ان کی زندگی

(۱) نمونۂ ادبیات تاجیک (مسکو ۱۹۲٦ء)، ص ۱۲۱.

(۲) Shahinshoev : *Some Manuscripts From the Collection of State Public Library in Stalingrad* (Works of Tajik Section of the Academy of Sciences, U. S. S. R, vol. ix, 1938)

(۳) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(٤) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(*) ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی، ریڈر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی.

کے اہم پہلوؤں کو روشن نہیں کرتا بلکہ سولہویں صدی کے نصف آخر کی ادبی ماہیت . . . . کو بھی پوری طرح منور کرتا ہے[1]» . ش. حسین زادہ نے مجلۂ «شرق سرخ[2]» ، «تاریخ خلقہای اوزبکستان[3]» اور «ادبیات وطن[4]» ع . میرزایف نے بھی «سید او مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک[5]» میں اس شاعر کا تعارف کرایا ہے. کچھ سال پہلے «منتخبات عبدالرحمن' مشفقی[6]» تاجیکستان سے شائع ہوا جس میں ز . احرارف نے ایک مختصر سا مقدمہ بھی لکھا ہے . ا. بالایرف نے سب سے پہلے مشفقی کے آثار کا اچھی طرح مطالعہ کیا. پھر بھی اس شاعر کے کمالات کو اچھی طرح اجاگر نہ کیا جاسکا اور ضرورت ہے کہ اس کا اور زیادہ مطالعہ کیا جائے اس لیے بھی کہ مشفقی ان شعرا میں ہیں جو تاجیکستان سے ہندوستان وارد ہوئے تھے . تاجیکستان کے فضلا نے صرف اپنے یہاں کے مصادر سے کام لیا ہے . اب ضرورت ہے کہ ہندوستانی مآخذ کی مدد سے بھی اس شاعر کا مطالعہ کیا جائے .

مولانا عبدالرحمن مشفقی اصلاً ہرات کے رہنے والے تھے مگر ٩٤٥ھ (٣٩ــ١٥٣٨م) میں بخارا میں پیدا ہوئے اور زیادہ تر وہیں رہے . اس لیے بخاری کہے جاتے ہیں «شمع انجمن» اور «تذکرۂ حسینی» کے مؤلفوں نے ان کو ہروی لکھا ہے . اور نشتر عشق، روز روشن، منتخب التواریخ، اور مجمع النفائس میں مشفقی کا گھرانا مرو کا بتایا ہے .

مشفقی کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے والدین بچپن میں ہی فوت ہوگئے تھے :

باپدر خرسند بودم بیوفائی کرد عمر   مہر بر مادر نہادم ، یافت مادر ہم وفات

---

(١) مقدمہ منتخبات مشفقی (استالن آباد ، ١٩٥٩)
(٢) مجلۂ شرق سرخ (١٩٤٦م) شمارہ ٣
(٣) جلد دوم ، نشر اکادمی فنہای ر س س ازبکستان ، تاشکند ، ١٩٤٧
(٤) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٥٠
(٥) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٤٧
(٦) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٥٩

والدین کے انتقال کے بعد مشفقی در بدری کی زندگی بسر کرنے لگے وہاں کے کسی ہنرمندی کی مدد سے زمانہ کے مروجہ علوم میں کمال پیدا کیا۔ مشفقی نے انہیں ان الفاظ سے یاد کیا ہے « علم حکمت میں وہ جالینوس کی طرح باخبر، ہیئت میں بطلیموس کی طرح بلند اور قرعہ اور علم رمل میں پوری طرح کامیاب تھے. علم حساب میں ان کا علم اس پایہ کا تھا کہ عقلا اس کے تصور سے عاجز اور ذہین لوگ اس کے سمجھنے سے قاصر رہے ہیں[1] » مؤلف «مجمع النفائس» لکھتے ہیں کہ « مشفقی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت بڑے عالم تھے » .

تحصیل علم سے فراغت کے بعد مشفقی نے شاعری کو اپنا اصلی پیشہ بنایا ان کی شاعری کا پہلا دور وہ تھا جو بخارہ میں گذارا.

۹۷۲ ھ میں مشفقی غالباً طلب معاش میں بخارا سے سمرقند گئے وہاں وہ سلطان سعید (م ۹۸۰ ھ) کے کتابدار مقرر ہوئے ان کے اس زمانے کی زندگی کے متعلق خواجہ حسن نثاری مؤلف « مذکر الاحباب» اور درویش علی چنگی مؤلف « تحفة السرور »[2] نے لکھا ہے معلوم ہوتا ہے کہ سمرقند میں ان کی زندگی مالی حیثیت سے کامیاب نہیں تھی چنانچہ انہیں اس کے متعلق سلطان سعید سے شکایت کرنی پڑی :

خسروا درحق من این فلک سفله نواز   میکند هرچه از امکان جفامی آید
صدر از رابته کم سازد و دیوان بقلم   اینقدرها کمی بنده چرامی باید

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ درباری لوگ مشفقی سے ان کی عظمت کی وجہ سے رقابت کرتے تھے :

از مشفقی دلشده بیچاره تری نیست   بااو همه کس دشمن واو بیکس و تنها

---

(۱) نسخه خطی شماره ۷۵۰۲، انسٹیٹیوٹ شرق شناسی اکادمی فنہای ر س س اوزبکستان (مقدمه، منتخبات مشفقی)

(۲) دستنویس شماره ۲٦٤، گنجینۀ دستخط های شعبۀ مشرقشناسی و آثار ادبی اکادمی فنهای ر س س، تاجیکستان .

ایک مثنوی کا نام «گلزار ارم» ہے . صاحب «مجمع النفائس» نے لکھا ہے کہ مشفقی نے حسن و عشق کے قصے کو مثنوی کی صورت میں نظم کیا تھا اور اس سے یہ شعر بھی نقل کیے ہیں :

ای بنام تو هرچه هستی یافت   وی بجام تو هرکه مستی یافت
عقل در سایهٔ لوای تو پست   عشق از بادهٔ ولای تو پست

مگر یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا «گلزار ارم» اسی مثنوی کا نام ہے یا کسی دوسری مثنوی کا. اس کے علاوہ اسی مؤلف نے ایک اور مثنوی کا نام «حسن و دل» بتایا ہے .

مشفقی کے دیوان کو دو بار مرتب کیا گیا. ان کا پہلا دیوان ۹۷۳ھ میں مرتب کیا گیا جس میں حروف تہجی کے لحاظ سے غزلیں مرتب کی گئی ہیں . اس دیوان میں ان کے کچھ قطعات، ایک مثلث اور کچھ رباعیاں بھی ہیں . یہ دیوان اس شعر سے شروع ہوتا ہے :

صراحی‌را زبان باده‌صیقل شد بمحملها   بیا ساقی ببر زنگ غم از آئینهٔ دلها

«مجمع النفائس» میں لکھا ہے کہ مشفقی نے حافظ شیرازی کے مصرع کو دو مصرعوں میں تقسیم کردیا :

مباش از مشفقی غافل ألایا أیها الساقی   که داری جام می بر کف أدر کا سأو ناولها

غالباً یہ شعر بھی اسی غزل کا ہے جس کا مطلع اوپر لکھا جاچکا ہے . اس دیوان کے اتمام کی تاریخ اس سے نکلتی ہے :

شکر دیگراینکه شد تاریخ او اتمام یافت
۹۷۳ھ

اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ انڈیا آفس کے کتاب‌خانے میں ہے اور اس کا نمبر ١٤٤٦ ہے ان کا دوسرا دیوان ۹۸۳ھ میں مرتب ہوا اور اس کا ایک قلمی نسخہ بوڈلین لائبریری اوکسفورڈ میں محفوظ ہے جس کا نمبر ١٠٤٤ ہے .

مختلف تاریخی کتابوں اور تذکروں میں مشفقی کے اشعار ملتے ہیں.

یہاں کچھ شعر نقل کیے جاتے ہیں :

بکویش رفتم و دریای دل خاری شکست آنجا
بحمد الله که تقریبی شد از بهر نشست آنجا[1]

عرصهٔ هند شکرستان ست طوطیانش شکر فروش همه
مگسانش چو هندوان سیاه چیره بند و تکوشه پوش همه[2]

دل گم کرده را رفتم که یابم نه دل را یافتم نی خویشتن را[3]

مرغان نیم بسمل کویت باهل ذوق تعلیم میدهند طریق نشست‌وخاست[3]

چو نقد هستی مجنون غم نگاری بود خدا بنقد بیا مرزدش که یاری بود[4]

در عاشقی ملامت بسیار بوده است آسان خیال کردم و دشوار بوده است[5]

تا چمن هر شب چراغ از گل بباغ افروخته است
گشته برگ لاله آتش برگ و داغش سوخته است[5]

ز مستی داشت قصد کشتن من چشم شهلایش
قدش برخاست بهر عذر و زلف افتاد در پایش[6]

تا ز غم چاک زدم جیب شکیبائی را عشق بنمود بمن کوچهٔ رسوائی را[7]

---

(۱) آئین اکبری ، نتائج الافکار
(۲) آئین اکبری ، منتخب التواریخ ، هفت اقلیم ، عرفات عاشقین ، نفائس المآثر
(۳) نشتر عشق ، ریاض الشعرا
(٤) طبقات اکبری ، منتخب التواریخ
(۵) نفائس المآثر ، منتخب التواریخ
(٦) شمع انجمن ، تذکرهٔ حسینی ، روز روشن ، نشتر عشق .
(۷) روز روشن ، نشتر عشق

گر کشتنم مراد تو ای سرو قامت است
امروز کش که وعدۂ فردا قیامت است[1]

عاشق شدم اسیر شدم مبتلا شدم
تا آرزوی روی تو کردم چہا شدم[2]

سراج الدین علی خاں آرزو مؤلف «مجمع النفائس» کا کہنا ہے کہ مشفقی جیسا کوئی دوسرا شاعر سواے امیر الدین اخسیکتی (م ۵۷۰ یا ۵۷۷ھ) کے توران میں پیدا نہیں ہوا» نیز انہوں نے لکھا ہے کہ «مشفقی کو محمد اسحق شوکت (م ۱۱۰۷ھ) اور ملا مفید بلخی (م ۱۰۸۵ھ) کی صف میں نہیں رکھا جا سکتا. مشفقی کی شاعری کے متعلق سراج الدین علی خاں لکھتے ہیں: «ان کے اشعار متین اور خیالات رنگین ہوتے ہیں».

کسی شاعر کی عظمت کا اندازہ اس کے شاگردوں سے بھی ہوتا ہے. مشفقی کے شاگردوں کی فہرست نہ مل سکی. البتہ ملا عبدالباقی نہاوندی نے لکھا ہے کہ میر دوست سمرقندی ان کے شاگردوں میں سے تھے.

مشفقی کو اپنے کمالات کا پوری طرح احساس تھا، خود لکھتے ہیں:

در باغ سخن مشفقی اشعار تو چید است
گل تازہ تر از نظم توچیدن که تواند

مشفقی نظم دل آویز تو آبی ست روان
آب نظم دگران پیش نظر ایستادہ

انہوں نے اپنے کو کمال خجندی (م ۸۰۳-۸۰۸ھ) کا پیرو بتایا ہے. اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ حسن[3] کی نزاکت تخییل کے قائل تھے:

نظم تو مشفقی بکمال حسن رسید تا گفتۂ که پیرو پیر خجندیم
مشفقی در سخنان تو اگر فکر کنند نازکیہای غزلہای حسن بسیار است

---

(۱) روز روشن، نشتر عشق (۲) روز روشن، نشتر عشق
(۳) غالباً حسن سے مراد حسن غزنوی (م ۵۳۵ ھ) ہیں. یہ بھی ممکن ہے که ان کی مراد حسن دهلوی (م ۷۲۷) سے ہو.

نیز وہ اپنے ہم عصروں کے ساتھ مرنجا مرنج قسم کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے :

باوراق سفینہ مشفقی از بہر غم بگزر　　نشاط عمر باشد آشنائی با سخندانی

مشفقی کی غزلیں عام طور سے بلند پایہ نہیں معلوم ہوتیں بہر حال کچھ اچھے اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں :

یک دل که باشد بی داغ حسرت　　در لاله زار عالم ندیدم
در خواب دیدن روی تو خوب است　　از طالع بد آنهم ندیدم
خوشتر ز جانی بر لب رسیده　　تا آخر عمر همدم ندیدم
پیوند چاک دل را بموئی　　زان کاکل خم در خم ندیدم

ای شیخ بمیخانه ترسا نرسیدی　　فهم تو کجا شد که باینجا نرسیدی
ای پای طلب سوده شدی در ره مقصود　　وی دست بدامان تمنا نرسیدی

ماه من هرگه ز تاثیر شراب از خود رود
مه بحال خود نماند آفتاب از خود رود

دل در سر آن نرگس مستانه شد آخر
هشیار نمود اول و دیوانه شد آخر

ای سرو ناز بر سر کوی که میروی
من میروم ز خود تو بسوی که میروی
آشفته چون نسیمی و سرگشته چون صبا
تا در هوای سنبل موی که میروی
خون میخورد ز دیده و دل بی تو مشفقی
تو از برای جام و سبوی که میروی

گر شود هستی پروانه فدای رخ شمع گرد سرگشتن و قربان شدنی هم دارد
از سر زلف تو صد گونه عقوبت دیدم عاقبت بی سرو سامان شدنی هم دارد

همه بالا بلندان آمدند از میل دل سویت صنوبر را خرام و سرو را رفتاد بالیتی

مشفقی نے غزل جیسی نازک صنف میں ایسے ثقیل الفاظ استعمال کیے ھیں جن کو غزل کی نرمی اور روانی ذرا مشکل ھی سے برداشت کرسکتی ھے:

معتاد بعیشی نشدم مشفقی از عشق عیشی است که معتاد ندیدم دل خود را

ساقی بعیش کوش که در بزم نو بہار شدھر شگوفه صورت جام خیاره دار

در حلقهٔ زربفت چمن به بهار است هر برگ خزان آئینهٔ کنگره داراست

بہر موی ز ابروی نو ام میل دگر باشد مه نو گرچه قلاب محبت سازد ابرو را

مشفقی کا معشوق بھی ایک مرد ھے :

پرواز کند سوی خطت جان اسیران پیدا شدن آغاز ز بہار است مگس را

بعض مقامات پر بجاے « تست » کے « توست » استعمال کیا ھے . ایک پوری غزل ھے جس کا مطلع درج کیا جاتا ھے :

آب حیات لعل لب نو شحنذ توست عمر دوباره سایهٔ سرو بلند توست

مشفقی کے یہاں پھیکے اور دور از کار اشعار بھی ملتے ھیں :

کواکب عرق انفعال سمیبران مه جمال ترا باعث تجمل شد

تابر افروزم چراغ عشق از آتش برگ داغ
سنگ آتش شام غم از قبر فرهاد آورم

ناوک او در سواد چشم گریا نم نشست مرغ آبی آشیاں بهر خود از گرداب کرد

اس زمانہ کے شعرا نے عینک کے لفظ کو رواج دیا تھا. مشفقی نے بھی

اس لفظ کو استعمال کیا ہے:

سر آمد عمر دارم از سواد دیدہ نو میدی
شب ہجران چه سازم عینک خود هر دو زا نو را

مشفقی کی رباعیاں متوسط درجہ کی ہوتی ہیں . بعض قابل ذکر ہیں:

شد مجلس زندگی تمام ای ساقی بیہودہ گذشت صبح و شام ای ساقی
بنشین نفسی بقول نی ای مطرب برخیز دمی بدور جام ای ساقی

آن مه که غلام حلقه در گوشم کرد یک جرعه زجام وصل مدهوشم کرد
چون دید که مبتلا و عاشق شده ام بیگانه شد و دگر فراموشم کرد

هرسنبل تازه زلف مشک افشانیست هر برگ گلی روی گل جانانیست
هر سوسن آزاد که زد پنجه بخاک سر مهچهٔ ماه علم سلطانیست

آن مه ز وطن عزم سفر خواهد کرد خونم ز فراق در جگر خواهد کرد
گر پرسش من نکرد در بیماری این خود چه بود ازین بتر خواهد کرد

« روز روشن » میں ایک رباعی درج ہے . جس میں کسی ملا کی لڑکی کی ہجو کی گئی ہے . اس میں ایک رکیک لفظ استعمال کیا گیا ہے .

مشفقی نے مثلثات بھی کہے ہیں جو کافی اور رواں ہیں:

نی مشک ختن برنگ حالت بینم نی سرو چمن باعتدالت بینم
نی در رخ گل طراوت یاسمنت

در بزم وصال محرم راز شوم سر در قدمت نہم سر افراز شوم
جان تازه کنم ز نکهت پیرهنت

مشفقی کے قصیدے پھیکے اور بے مزہ دکھائی دیتے ہیں . البتہ کہیں کہیں اچھے اشعار بھی مل جاتے ہیں . « نشتر عشق » میں لکھا ہے کہ بخارا کے لوگ مشفقی کو سلمان دوم سمجھتے تھے اور ان کے کلام کو ان کے اکثر ہم عصروں پر ترجیح دیتے تھے . « ہفت اقلیم » ،

« مخزن الغرائب » اور « منتخب التواریخ » کے مصنفوں نے لکھا ہے کہ مشفقی کو اپنے زمانے کا سلمان کہا گیا ہے . مگر اس کے ساتھ مؤلف « منتخب التواریخ » لکھتے ہیں کہ « یہ صحیح نہیں اس لیے کہ ان کے خیالات میں ماوراء النہری انداز بہت ہے جو عام طور سے بے مزہ ہے »[1] . اب مشفقی کے قصیدوں سے بعض اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

اسیر عشقم گذشته از جان ز دست رفته زپا فتاده
نه بخت همدم نه دیده بی‌نم نه صبر در دل نه یار در بر

برزم آوری تاجداران لاله مسلسل کمندان یاقوت مغفر
بجولانگری سبز پوشان سوسن زبرجد قبایان الماس خنجر

بعض اشعار بہت معمولی ہیں :

رسید تاجر باد خزان ز بندر شاخ حریر آب پراز برگ و نقش دیبا شد

منتخبات مشفقی میں قصائد کے صرف وہ حصے لیے گئے ہیں جن میں فطرت کی مصوری ، بہار کی زیبائی ، خزاں ، عشق و محبت ، زمانہ کی شکایت جیسے مضامین ملتے ہیں . اس انتخاب سے یہ پتا نہیں چلتا کہ مشفقی نے یہ قصیدے کن لوگوں کی شان میں کہے تھے . البتہ « مجمع النفائس » سے اتنا پتا چلتا ہے کہ انہوں نے حضرت علی کی تعریف میں بھی قصیدے کہے تھے .

مشفقی نے قطعے اور نغز بھی کہے ہیں . جن میں بعض دلچسپ اور پراز معلومات ہیں . اس قطعہ میں بخارا کی آبادی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے :

جمعیت کشور بخارا بیرون ز قلمرو خیال است
از بال و پر فرشته دروی هر جا که قدم نهی وبال است
حاجت بدلیل نیست اینجا گویند اگر خلا محال است

(۱) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

حسب ذیل قطعے میں پیر و مرشد کا مذاق اُڑایا گیا ہے :

عجب دارم که شیخان و مریدان — ز حد وصف انسان بگذرانند
چنین گویند کین مرغان قدسی — نه پنداری ز جنس دیگرانند
بوقت وجد هی هی میتوان گفت — که شیخان را مریدان می پرانند

مندرجه ذیل قطعے میں وقف کی بد نظمیوں کی طرف اشاره کیا گیا ہے :

هر عمارت که در سراچهٔ دهر — صرف او صد هزار گنج آمد
چون نهادند نام وقف درو — رفته رفته بهیچ انجامد
صرف تا وقت در عمارت شد — حاصل چار صد به پنج آمد

بہت سے قطعوں میں مشفقی نے خواجه سعد سے شکایت کی ہے اور سمرقند میں اپنے تلخی روزگار کا ذکر کیا ہے . ایک قطعے میں لفظ « چکمن » کا استعمال کیا ہے جو غالباً فارسی لفظ نہیں ہے[۱] :

پادشاها چکمن انعام را مهتر نداد — در لباس نظم با او گفتگو خواهد شدن

مشفقی کا اصلی میدان ہجویات ہے جو بغیر کسی سبب کے نہیں ہوسکتا . وہ حتماً اپنے ماحول سے اس قدر کبیدہ خاطر رہے ہونگے کہ انھوں نے ہجویات میں ان کی خرابیوں کو بیان کیا ہے . ملا بدایونی[۲] لکھتے ہیں : « زبان هجوی رکیک دارد» . « نیز یہ بھی لکھتے ہیں کہ : ان کی ملیح ہجووں میں سے یہ قطعہ بھی ہے جس کو انھوں نے اپنے ہندستان کے آخری سفر میں کہا تھا :

کشور هند شکر ستان است ... !

ہجو میں مشفقی کسی اعتدال کے قائل نہ تھے . وہ موقع پر گالی دینے سے بھی باز نہیں آتے تھے اور ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن کا اعادہ نہیں کیا جاسکتا . ز . احرارف لکھتے ہیں کہ ان کے اس قسم کے اشعار میں ایسے رکیک الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو دائرۂ ادب سے خارج

[(۱) بقول Redhouse یه ترکی لفظ ہے . Steingass میں بھی چکمن اور چکمان کے لفظ ملتے ہیں اور اس کے معنی لکھے ہیں : A kind of upper garment ، کہیں ہماری زبان کا لفظ « چپکن » اور « اچکن » اسی کی بدلی ہوئی شکل تو نہیں ہے]

(۲) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

هیں اور جن کا ذکر کرنا اس مجموعه میں ممکن نه هوسکا »[1]

هجویات میں « تقسیم میراث » مشفقی کا شاهکار هے . جس میں بیان کیا گیا هے که ایک باپ کے مرنے کے بعد لڑکے اور لڑکی میں میراث تقسیم هو رهی هے . لڑکا اس تقسیم میں اچھی چیزیں خود لینا چاهتا هے اور اپنی دانست میں جتنی بیکار اور خراب چیزیں هیں وه اپنی بهن کو دینا چاهتا هے . اس کے بعض شعر یہاں نقل کیے جاتے هیں :

همشیره خرج ماتم بابا ازان تو صبر از من و تردّد غوغا ازان تو
انبار پر زغالهٔ بابا ازان من آن کالهای مانده بصحرا ازان تو
وان جای خواب ماندهٔ بابا ازان من تسبیح پاره پارهٔ بابا ازان تو
جمله گلیم و قالین بابا ازان من وان نقشهای ماندهٔ بوریا ازان تو
مردم گسیل کردن و شستن ازان من تکفین خواب کردن بابا ازان تو
رفتن بسوی قبر و نشستن ازان من صحاف خوان و چلپک بابا ازان تو

اور اس شعر کا دوسرا مصرع تو ضرب المثل هے :

از روی حول تا بلب بام ازان من از پشت بام تا بثریا ازان تو

حسب ذیل قطعے میں کسی خواجه کی وعده خلافی کا مذاق اڑایا گیا هے :

خواجه گندم وعده کرد و نیم جو حاصل نشد
در ادای وعده دائم همتش دونست و داه
او رذالت کرده باشد ما قناعت میکنیم
بگذرد این سال قحط و ماند آن روی سیاه

ان مصرعوں میں شاعر نے مولوی صدقی کی هجو کی هے :

گر بشهتی است مولوی صدقی بعده چیست کذب و افسانه
قدر انگور طائفی بر او هست مقدار لعل یک دانه

مندرجه ذیل قطعے میں مشفقی نے اپنے ممدوح کے عطا کیے هوئے گھوڑے کی مذمت کی هے :

آصفا اسپی که من دارم چنان کا هیده است
از فراق جو کزو دیگر نمی یابم نشان

---

(۱) مقدمه منتخبات مشفقی، ص ۱٤ .

بسکه لاغر شد برآمد از میان پشت او
چون بساط نرد ششدر مہرہ های استخوان
غالباً خواهد منجم شد که شبها تا بروز
گاه بر جوزا نظر دوزد گهی بر کہکشان

حسب ذیل قطعه خربزے کی هجو میں هے :

خواجه آورد از برای اهل صحبت خربزه
در عدد مانند ارکان چار بود از اتفاق

«مجمع النفائس» اور «روز روشن» میں ایک قطعه ایک عورت کی هجو میں ملتا هے . «عرفات العاشقین» ، «نفائس المآثر» اور «هفت اقلیم» میں یه قطعه دیا هوا هے جس میں مشفقی نے فقیری[1] اور ملا شعوری[2] کا مذاق اڑایا هے جن کو کسی محبوب کے ستم کے نتیجه میں شہر چھوڑنا پڑا تھا :

فقیری و ملا شعوری بہم ز شہر از جفای مہی میروند
ندارند جز شعر خود توشهٔ گہی میخورند و رهی میروند

اول او سست و دوم زشت و سوم بے مزه
چارم او در چشیدن تلخ و نا خوش در مذاق
سست همچون صبر عاشق زشت چون روی رقیب
بے مزه چون پند ناصح تلخ چون داغ فراق

ان مصرعوں میں شاعر نے مسعود نامی آدمی کے مرنے اور اس کے بیٹے کے قریب مرگ هونے پر اظهار خوشی کیا هے :

خوشست مردن مسعود و رفتن پسرش
که این عدم رود آن از قفای او باشد
وگرنه این چه تفاوت کند که در عالم
یزید میرد و مروان بجای او باشد

---

(۱) «صبح گلشن» میں فقیری تبریزی کا ذکر ملتا هے جن کو بعض لوگوں نے حقیری تبریزی کردیا هے .

(۲) مؤلف «مجمع الخواص» نے شعوری نام کے ایک شاعر کا ذکر کیا هے اور لکھا هے که مولانا شعوری اصلاً نیشاپور کے رهنے والے تھے مگر مشهد میں رها کرتے تھے نیز انکو «صاحب سلیقه و خوش طبع» بتایا هے .

ایک قطعہ میں کسی ملای گیلان کا مذاق اڑایا گیا ہے :

بصحن مدرسہ ہر مار پیچی　　　　که افتد از شکست طاق دیوار

رود آن جمله را ملای گیلان　　　　میان ته ساخت بهر پیچ دستار

«مجمع النفائس » میں لکھا ہے کہ مشفقی نے فتحی نامی ایک صحاف کی بھی ہجو لکھی تھی۔ اسی طرح « ریاض الشعرا » اور « روز روشن » میں ایک قطعہ نقل ہوا ہے جس میں کسی ملا کی لڑکی کی ہجو کی گئی ہے ۔

مؤلف « روز روشن » نے لکھا ہے ۔ کہ بعض لوگ مشفقی بخاری اور مشفقی کاشی کو ایک ہی شاعر سمجھتے ہیں۔ مشفقی نام کے کئی شاعر گذرے ہیں اس لیے یہ ضروری ہے کہ دیکھا جائے کہ قدیم تذکرہ نگاروں اور بعد کے مصنفوں نے مشفقی بخاری کے متعلق جو کچھ لکھا ہے یا ان کے شعر درج کیے ہیں اس میں سے کچھ شعر کسی دوسرے مشفقی کے تو نہیں لے لیے ہیں یا معاملہ اس کے برعکس تو نہیں ہے* ۔

(بقیہ صفحہ ۶۷ کا)

مؤلف نے انکے سات شعر نقل کیے ہیں جنمیں سے ایک یہ ہے :

طفیل دیگران تا یک نظر سوی امن ندازد　　براه انتظارش پهلوی اغیار بنشینم

« صبح گلشن » میں شعوری کاشانی کا بھی ذکر ملتا ہے جو محتشم کاشی کے شاگرد تھے ۔ انکے علاوہ اس تذکرہ میں شعوری هروی کا بھی ذکر ہے جو کابل میں رہا کرتے تھے ۔ مگر بعد میں هندستان آگئے تھے اور یہاں اکبر نے کالپی کے پاس انکو دو ہزار بیگھے زمین عنایت کی تھی مؤلف نفائس المآثر نے شعوری بخاری (م ۹۷۰ ھ) کا ذکر کیا ہے اور انکا یہ مطلع بھی نقل کیا ہے ۔

میکند دشنام در زیر لب آن میگون مرا　　یا برای بردن دل میکند افسون مرا

غالباً یہی وہ شعوری ہیں جن کی طرف مشفقی نے اشارہ کیا ہے ۔

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس چہارم (۲، ۳، ۴ جنوری سنہ ۱۹۶۵م) منعقدہ حیدرآباد میں پڑھا گیا ۔

مآخذ

(۱) منتخبات عبدالرحمان مشفقی، نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹۵۹.

(۲) حسین قلی خان عظیم آبادی: نشتر عشق، نسخهٔ خطی شماره ۲۰۱۲.
National Archives of India, New Delhi,

(۳) امین احمد رازی: هفت اقلیم نسخهٔ خطی شماره ۸۹۸،
National Archives of India, New Delhi.

(٤) عبد القادر بدایونی: منتخب التواریخ کلکته ۱۸٦۹.

(۵) شیخ ابو الفضل علامی: آئین اکبری، بیپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۸۷۲.

(٦) نواب سید محمد صدیق حسن خان: شمع انجمن مطبع شاهجهانی بهوپال.

(۷) میر حسین دوست سنبهلی: تذکره حسینی، مطبع نول کشور.

(۸) خواجه نظام الدین احمد: طبقات اکبری بیپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۹۳۱.

(۹) شیخ ابوالفضل علامی: اکبرنامه، بیپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۸۸٦.

(۱۰) صادق کتابدار: مجمع الخواص ترجمهٔ فارسی بخامهٔ دکتر عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ شمسی.

(۱۱) محمد مظفر حسین صبا: روز روشن، مطبع شاهجهانی بهوپال.

(۱۲) قدرت الله گوپاموی: نتائج الافکار، سلطانی پریس بمبئی.

(۱۳) سید علی حسن خان: صبح گلشن، مطبع شاهجهانی بهوپال.

(۱٤) سراج الدین علی خان آرزو: مجمع النفائس نسخهٔ خطی شماره ٦۹۵ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور.

(۱۵) تقی الدین محمد اوحدی: عرفات العاشقین نسخهٔ خطی شماره ٦۸۵ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور.

(۱٦) واله داغستانی: ریاض الشعرا، نسخهٔ خطی شماره ۵٤۳۷ نیشنل میوزیم نئی دهلی.

(۱۷) احمد علی هاشمی . مخزن الغرائب نسخهٔ خطی شماره ۷۱۳ کتب‌خانهٔ خدابخش بانکی‌پور .

(۱۸) ملا عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی : تذکرهٔ میخانه باهتمام احمد گلچین معانی ، شرکت نسبتی اقبال و شرکا ، تهران ۱۳٤۰ .

(۱۹) میر علاءالدوله قزوینی : نفائس المآثر نسخهٔ خطی شماره ۲۳۸۸ رضا لائبریری ، رام‌پور .

(۲۰) Hermann Ethe : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, (Oxford 1903)

[۱۹٦٤/۱۲/۹]

★ ★ ★

شیخ علی عبدالرازق

ڈاکٹر محمود الحق*

اسلام کی تاریخ میں منصب خلافت کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ھے کیوں کہ اسلام کے کلاسکی تصور کے مطابق تمام امت مسلمه ایک وحدت کی حیثیت رکھتی ھے اور خلیفه یا امام اس امت کا سربراہ ھے . اگرچه متقدمین میں سے بعض نے خلافت کے وجود سے انکار کیا ھے . لیکن مسلمان بالعموم اسے دین کی ایک بڑی حیثیت کے طور پر تسلیم کرتے آئے ھیں . یہی وجه ھے که انیسویں صدی کے جلیل القدر مصلحین اسلام — سید جمال الدین افغانی ، شیخ محمد عبده اور شیخ محمد رشید رضا اور ان کے متبعین میں سے کسی نے بھی اس کی تردید کی جرأت نہیں کی حالاں که ان لوگوں کو اس بات کا احساس تھا که عثمانی سلاطین کے زمانے میں خلافت کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی تھی . جو کبھی اسے حاصل تھی . سید جمال الدین افغانی تو خلافت کے اس حد تک حامی تھے که ان کی « پان اسلامی » تحریک کی اساس ھی خلافت کے احیاء پر تھی . شیخ محمد عبده اگرچه عثمانی خلافت کی برائیوں کو اچھی طرح محسوس کرتے تھے ارر عثمانیوں کے ناقدین میں سے تھے لیکن پان اسلامی جذبے کے زیر اثر ان کی تنقید بھی اصلاح کے حدود سے آگے نه بڑھ سکی . اس کا سبب صرف یہی تھا که خلافت کو وہ بمنزله رکن دین سمجھتے تھے[1]. یہی خیالات خلافت کے بارے میں، ان کے شاگرد شیخ محمد رشید رضا (۱۸۶۵ـ۱۹۳۵) کے تھے لیکن

---

(۱) محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذالإمام (قاهره ۱۹۳۱) ۱ : ۹۱۲ شیخ محمد عبده ایک جگه لکھتے ھیں فإنها [الدولة العثمانية] سياج فى الجملة و اذا سقط نبق نحن المسلمين كاليهود بل أقل من اليهود الخ -

---

(*) ڈاکٹر محمودالحق سینیر رسرچ فیلو ادارۂ علوم اسلامیه ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

احیاء خلافت کی تحریک میں وہ سب میں پیش پیش تھے[1]. غرض انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک بجز ایک شخص کے کسی ایسے عرب مصلح کا نام نہیں ملتا جس نے نظریۂ خلافت کی مخصوص نوعیت سے اختلاف کیا ہو ، یہ تھے شامی‌النسل قوم پرور عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۵٤ـ۱۹۰۳) . انہوں نے نظریہ خلافت کی کلیتاً تردید تو نہیں کی لیکن اس کی ایک نئی تشریح ضرور پیش کی جو اپنے اثر اور نتیجے کے اعتبار سے خاص طور پر اہمیت رکھتی ہے . کواکبی کا خیال تھا کہ خلافت، محض ایک روحانی ادارہ ہے اور ان کی تعبیر کے مطابق خلیفہ کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو مسیحیوں میں « پوپ » کی ہے[2]. خلافت کے بارے میں کواکبی کا یہ تصور مسلمانوں کے عمومی عقیدے کے بالکل خلاف تھا . اس کو عربوں کے قوم پرستانہ نظریہ کی داغ بیل کی جانب پہلا اور بنیادی قدم سمجھنا چاہیے[3] .

(۱) ملاحظہ ہو ان کی مشہور کتاب الخلافۃ اوالإمامۃ العظمیٰ (قاہرہ ۱۹۲۳) جب نومبر ۱۹۲۲ میں مصطفیٰ کمال نے خلیفہ سے ان کے تمام غیر مذہبی اختیارات چھین لیے تو اس واقعہ کے فوراً بعد شیخ رشید رضا نے اپنے رسالہ «المنار» (۱۹۲۲) میں خلافت کی تائید میں سلسلۂ مضامین شائع کیا جو بعد میں کتابی شکل میں شایع ہوا ، ۱۹۳۸ میں H. Laoust نے بیروت سے اس کا فرانسیسی ترجمہ *La Califat dans la docirne de Rashid Rida* (مع مقدمہ) شایع کیا .

(۲) ملاحظہ ہو کواکبی کی مشہور تصنیف : ام القریٰ (قاہرہ ۱۹۳۱)

(۳) کچھ عرصہ بعد L' Bercher نے اس کتاب کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ شایع کیا جو *Revue Des Etudes Islamiques* میں دو قسطوں میں شایع ہوا (Vol. vii (1933); Vol viii 1934 . عنوان تھا "L" Islam Et les Bases du Pouvoir" par Ali Abdurraziq . اسی فرانسیسی ترجمے کو سامنے رکھ کر کے E. Graf نے اس کا جرمن زبان میں ترجمہ شایع کیا :
Problem der Todesstrafe im Islam" Zeitschrift fur

اس کے بعد بیسویں صدی کے اول ربع میں ہم ایک ایسے شخص سے متعارف ہوتے ہیں جس نے مسئلہ خلافت سے متعلق عام مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف اپنے خیالات کا اظہار کرکے دنیاے اسلام میں ہلچل مچادی . یہ ہیں شیخ علی عبدالرازق . انہوں نے اپنی کتاب «الإسلام واصول الحکم» (اسلام اور اصول حکومت) میں جو ۱۹۲۵ء میں شایع ہوئی تھی[۱] پہلی مرتبہ یہ نظریہ پیش کیا کہ منصب خلافت کو اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی دینی حیثیت حاصل نہیں ہے . لہذا اسے ختم کردینا چاہیے . اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا (جس کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے) کہ دین اور مملکت دو الگ الگ چیزیں ہیں . اس لیے ان کو ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ ہونا چاہیے اور ملک کا سیاسی نظام جدید جمہوری اصولوں پر ہونا چاہیے[۲] . کیوں کہ اسلام کا کوئی مخصوص سیاسی نظام نہیں ہے[۳] . اس بحث سے قطع نظر کہ شیخ علی عبدالرازق کے خیالات کس حد تک اسلام کے مسلمہ نظریات کے خلاف ہیں اس میں شک نہیں کہ جدید اسلامی فکر کے ارتقا کی تاریخ میں عبدالرازق کی یہ کتاب سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے . چنانچہ فرانسیسی مستشرق H. Lammens نے «الإسلام و أصول الحکم» کی اہمیت کو سراہتے ہوے لکھا ہے کہ «یہ کتاب قدامت پسند اسلامی برادری میں تاریخی تنقید کے شعور کو رواج دینے کی نشان دہی کرتی ہے[٤]. جیسا کہ ایک اور مصنف نے لکھا

(۱) دیکھیے ص ۷۲ پر حوالہ نمبر ٤

(۲) شیخ علی پر ایک الزام یہ بھی تھا کہ وہ مصر کی موجودہ دستوری ملوکیت (Constitutional monarchy) کے خلاف ہیں اور جمہوریہ مصریہ کا قیام چاہتے ہیں . ملاحظہ ہو : *Revue Du Monde Musulman* (1925) LIX.P.304 اور شیخ یوسف الدجوی : الإسلام و أصول الحکم و الردعلیہ (قاہرہ) ص ۳۵؛ احمد شفیق پاشا : أعمالی بعد مذکراتی (قاہرہ ۱۹٤۱) ص ۱۸۲ .

(۳) ملاحظہ ہو : Albert Hourani کی کتاب *Arabic Thought in the Liberal Age* (Oxford, 1962) ص ۱۸٤ و بعد .

(٤) L'ouvrage de 'Ali 'Abdurraziq marque l'introduction de la critique historique dans les milieux conservateurs de l'Islam. *Revue Des Etudes Islamiques* Vol. VII. P. 353.

ہے « ان کے دعاوی سے نہ صرف مغرب کی تاریخی تنقید (Criticisme historique occidental) کا اثر نمایاں ہے بلکہ « ترکی سیکولرزم » (Laicisme politique turc) کا اثر خاص طور پر نمایاں ہے»[1] .

شیخ علی عبدالرازق زیرین مصر میں ۱۸۸۸ء میں ایک ممتاز زمیندار خاندان میں پیدا ہوئے . خاندان عبدالرازق علم و فضل کی وجہ سے پورے ملک میں قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا . حکومت پر بھی اس خاندان کا اچھا اثر تھا . ان کے والد حسن عبدالرازق پاشا (۱۸٤٤ء—۱۹۰۷ء) ایک علم دوست اور با اثر آدمی تھے. خدیو اسمعیل (۱۸۳۰ء—۱۸۹۵ء) کے عہد میں وہ «مجلس النواب» کے رکن رہ چکے تھے . جب «مجلس النواب» ختم کردی گئی اور اس کی جگہ ۱۸۸٤ء میں «مجلس شوری القوانین»[2] وجود میں آئی تو وہ اس کے بھی رکن منتخب ہوئے . جون ۱۸۹۹ء میں شیخ محمد عبدہ بھی اس مجلس کے رکن نامزد ہوئے . یہیں ان کی ملاقات حسن پاشا سے ہوئی جو فوراً ایک دائمی محبت میں بدل گئی . مجلس میں حسن پاشا شیخ محمد عبدہ کے اچھے رفیق اور معاون تھے . جب یورپ سے لوٹنے کے بعد شیخ محمد عبدہ نے فلاح عامہ کی غرض سے ایک انجمن « جمعية الخيرية الاسلامية »[3] قائم کی تھی تو اس میں بھی وہ ان کے رفیق و معاون تھے . علاوہ ازیں ۱۹۰۷ء میں وہ شیخ محمد عبدہ کے پیروؤں کی سیاسی جماعت «حزب الأمة» کے صدر مقرر ہوئے . الغرض خاندان رازق کو شیخ عبدہ کی تحریک اور ان کی سرگرمیوں سے گہری وابستگی تھی . جامع ازھر سے مستعفی ہونے کے بعد شیخ محمد عبدہ کا رابطہ اس خاندان سے اور بھی بڑھ گیا تھا. اگرچہ علی عبدالرازق کی عمر اس وقت زیادہ نہ تھی اور شیخ محمد عبدہ سے ان کا براہ راست

---

(۱) *RMM* (1925) V. 59. P.305

(۲) ملاحظہ ہو : Landau, *Parliament and Parties in Egypt* (Telavive, 1953) P. 149

(۳) علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق (قاھرہ ۱۹۵۷) ص ۱۲

تعلق نہ تھا لیکن اصلاح ازہر کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ کی کاوشیں اور تنگ نظر شیوخ کی مخالفتیں—ان سب باتوں کا اثر ان کے ذہن پر پڑنے لگا تھا . وہ اپنے بڑے بھائی مصطفیٰ عبدالرازق (۱۸۸۵ء—۱۹۴۶ء) کے ساتھ شیخ محمد عبدہ کی بعض تحریروں کو بڑے انہماک سے پڑھتے تھے . اس طرح ان کے ذہن میں روایت پرستی اور قدامت پسندی کے خلاف بغاوت کا بیج بویا جاچکا تھا جس کی آبیاری ابھی باقی تھی . شیخ کے انتقال کے وقت یعنی ۱۹۰۵ء میں وہ تقریباً اٹھارہ سال کے ہوچکے تھے اور ان کی اصلاحی مساعی اور ان کی سرگرمیوں کو اچھی طرح سمجھنے لگے تھے . لیکن اپنے بڑے بھائی شیخ مصطفیٰ عبدالرازق کے برعکس جو شیخ کے بہت مقرب تھے اور ان کے تجدد پسندانہ مسلک پر کاربند تھے ، شیخ علی عبدالرازق نے تجدد پسندی کی بعض ان حدوں کو بھی توڑدیا جن سے آگے بڑھنے کو خود شیخ محمد عبدہ گناہ کبیرہ سمجھتے تھے . چنانچہ فکر کی آزادی کے میدان میں وہ بہت آگے نکل گئے تھے . اور محمد عبدہ کی تحریک تجدد سے ان کی وابستگی محض برائے نام تھی . بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ان کا رخ بالکل دوسری جانب تھا . دراصل ان کا تعلق مصر کے اس جدید تعلیم یافتہ نوجوان طبقے سے تھا جو مغربی مفکرین کی تصانیف کو پڑھنے یا یورپ کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں طویل عرصہ گذارنے کی وجہ سے مغرب کے ساتھ اہم ادبی و ثقافی روابط سے منسلک ہوچکا تھا . یہ لوگ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے . لیکن اسے نا کافی تصور کرتے تھے[1] . جیسا کہ جرجی زیدان (۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء) نے لکھا ھے مصر کے اس روشن خیال طبقے کا تصور تھا کہ ماضی کے ساتھ اس قسم کی وفاداری ناقابل برداشت ھے جو انسان کی آزادی فکر کو سلب کرلے اور دور جدید کی ترقیات کے حصول کی

---

(۱) جرجی زیدان : تراجم مشاهیر الشرق (قاهره) ۱ : ۲۸۶ اور C. Adams کی کتاب : *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) p. 97

راہ اس پر تنگ کردے[1] . شیخ علی عبدالرازق اسی مکتب فکر کے ایک نمایاں فرد تھے .

علی عبدالرازق کی ابتدائی تعلیم عام اہل مصر کی طرح مدرسہ «کتاب»[2] میں ہوئی جہاں انہوں نے ابتدائی نوشت و خواند کی تعلیم پائی . دس سال کی عمر میں وہ جامع ازہر میں داخل ہوے اور تیرہ سال تک رہے . اس وقت تک شیخ محمد عبدہ کا تعلق ازہر سے باقی تھا . ازہر میں اس وقت دو غالب رجحانات پاے جاتے تھے . ایک طرف تو قدامت پسندوں کا گروہ تھا جو ہر تبدیلی کا دشمن تھا . دوسری طرف وہ لوگ تھے جو شیخ محمد عبدہ کو اپنا امام سمجھتے تھے . شیخ محمد عبدہ کے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کو یہ گروہ اپنا شعار سمجھتا تھا . ان لوگوں نے اپنی ایک جماعت «لجنة الإتحاد الأزهری» قائم کرلی تھی[3]. جامع ازہر میں تعلیم کے دوران علی عبدالرازق اسی گروہ سے وابستہ تھے . محمد عبدہ کے انتقال کے بعد اساتذہ میں جن لوگوں نے ان کی لبرل روایت کو زندہ رکھنے کی کوشش کی ان میں سب سے زیادہ نمایاں شیخ احمد ابو خطوہ تھے[4] . ترقی پسند ازہری طلبہ انہی کے گرد جمع تھے . علی عبدالرازق نے فقہ کی تعلیم شیخ ابوخطوہ سے حاصل کی تھی . ۱۹۱۰ء میں بائیس سال کی عمر میں وہ مصری یونیورسٹی میں داخل ہوے جس کو قائم ہوے ابھی صرف دو سال گذرے تھے . اسی زمانے میں انہیں مشہور اطالوی مستشرق کارلو نالینو کے ان لکچروں میں شریک ہونے کا موقع ملا جو موصوف نے مصری یونیورسٹی میں ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۱ء کے

---

(۱) تراجم مشاهير الشرق ۱ : ۲۸۶

(۲) مصر کے ابتدائی مدارس جہاں معمولی نوشت و خواند اور قرآن خوانی کی تعلیم دی جاتی تھی .

(۳) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ٤٥

(٤) احمد ابوخطوہ ایک روشن خیال ازہری شیخ تھے .

درمیان دیے تھے . ان لکچروں کا موضوع اگرچہ تاریخ ادب عربی تھا،[1] لیکن اس کے ضمن میں بہت سے وہ مسائل بھی زیر بحث آگئے تھے جن کا تعلق خود اسلام کی تاریخ اور اس کے فلسفے سے تھا . نالینو نے ادب و تاریخ کے مطالعہ کے سلسلے میں جس علمی نقطۂ نظر کا اظہار کیا اس کا اثر ان نوجوان مصری دانشوروں پر بہت گہرا پڑا جو ان کے لکچروں میں شریک تھے . ان لکچروں نے انہیں تحقیق و جستجو کی ایک نئی دنیا سے روشناس کیا . اور ان کے ذہنوں کو وسعت بخشی[2] .

۱۹۱۱ء میں انہوں نے جامع ازہر سے عالمیہ (شهادة العالمية) کی آخری سند حاصل کی . اس سند کے بموجب وہ ازہر میں لکچر دینے کے مجاز ہوگئے . چنانچہ ۱۹۱۲ء میں انہوں نے جامع ازہر میں فن بلاغت اور اس کی تاریخ پر لکچروں کا سلسلہ شروع کیا . ان کے مرحوم والد کی دیرینہ خواہش کے مطابق اسی سال کے آخر میں ۷ اکتوبر کو انہیں مزید تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے یورپ بھیجا گیا . خاندان رازق نے یہ بھی طے کیا کہ مصطفیٰ عبدالرازق اپنی تعلیم مکمل کرنے کے لیے دوبارہ پیرس جائیں . چنانچہ یہ دونوں بھائی ۷ اکتوبر سنہ ۱۹۱۲ء کو پورٹ سعید سے مارسلز روانہ ہوگئے . ۱۷ اکتوبر کو پیرس پہنچے اور پیرس میں چند روزہ قیام کے بعد علی عبدالرازق تنہا انگلستان کے لیے روانہ ہوگئے . وہاں ایک سال تک انگریزی زبان کی تحصیل کے بعد معاشیات اور سیاسیات کی سند حاصل کرنے کی غرض سے اوکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہوگئے . لیکن بدقسمتی سے وہ اپنا تعلیمی مقصد پورا نہ کر سکے کیونکہ اسی دوران میں پہلی جنگ عظیم کے چھڑ جانے کی وجہ سے تقریباً ڈیڑھ دو سال کے قیام کے بعد ہی وہ وطن لوٹنے پر مجبور ہوئے . اس عرصے میں

---

(۱) لکچروں کا یہ مجموعہ کتابی شکل میں شایع ہوچکا ہے :
تأريخ الأداب العربية (قاهره ١٩٥٤ء)

(۲) نالینو کے لکچروں میں شریک ہونے والوں میں ڈاکٹر طه حسین بھی تھے جو اس وقت ازہر کے طالبعلم تھے .

انھوں نے ایک دوبار فرانس کا سفر کیا اور جینوا بھی گئے[1] .

اگرچہ یورپ میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا لیکن اس مختصر قیام کے دوران میں انھیں جدید مغربی افکار و رجحانات سے براہ راست متعارف ہونے کا موقع ملا . علی عبدالرازق چونکہ ترقی پسند ازھری طلبہ میں سے تھے اور شیخ محمد عبدہ کی اصلاح پسندانہ ماحول کے پروردہ تھے جو خود یورپ کی ترقیات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس لیے اس میں شک نہیں کہ انھوں نے مغربی تہذیب کا مشاہدہ بڑے ذوق و شغف سے کیا ہوگا . انگریزی زبان سے واقفیت کی وجہ سے انھیں نئے رجحانات اور یورپی مفکرین کے نقطہائے نظر کو اچھی طرح سمجھنے کا موقع ملا[2] . انھوں نے جب یورپ کے پارلیمانی نظام اور اپنے ملک کے استبدادی نظام حکومت کا موازنہ کیا تو ان کے دل میں اول الذکر کی برتری کا احساس قوی ہوگیا . انھیں یقین ہوگیا کہ جب تک مصر فرسودہ مذھبی روایات اور جاگیری اثرات سے آزاد نہیں ہوگا اس وقت تک وہ ترقی یافتہ ملکوں کی صف میں کھڑا نہیں ہو سکتا . چنانچہ ۱۹۱۵ ء میں جب وہ عدالتہائے شرعیہ (المحاکم الشرعیة) کے جج مقرر ہوئے تو انھوں نے اپنی سرگرمیوں کو صرف مقدمات کے فیصلے تک محدود نہ رکھا بلکہ شیخ محمد عبدہ کے برعکس جن کی مساعی شریعت میں ضروری اصلاحات کے نفاذ تک محدود نہیں علی عبدالرازق نے اسلامی عدلیہ کی تاریخ کا پورے انہماک سے مطالعہ شروع کیا . اور اسی دلچسپی نے انھیں اسلام میں نظام حکومت یا مسئلۂ خلافت کی تحقیق کی

(۱) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ۴۹ــــ۵۰

(۲) شیخ علی کی کتاب «الإسلام و أصول الحکم» پر مغربی تحقیق کے اثرات نمایاں ہیں . ملاحظہ ہو الدکتور محمد حسین : الإتجاهات الوطنیة فی الأدب المعاصر (قاھرہ ۱۹۵۶) ۲ : ۷۴ . ان کے ناقدین کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ شیخ علی کے نظریات اصل اسلام کی بجائے مسیحی مصنفین بالخصوص سر ٹامس آرنلڈ کے دعاوی پر قائم ہیں . شیخ محمد بخیت : حقیقت الإسلام و أصول الحکم (قاھرہ ۱۹۲۶ء) ص ۱۱۲ وبعد .

جانب متوجه کیا.[1] ان کا یه طویل مطالعه ایک کتاب کی صورت میں ظاهر هوا جس کو انهوں نے ۱۹۲۵ء میں «الإسلام و أصول الحكم» (اسلام اور اصول حکومت) کے نام سے شایع کیا. چنانچه اپنے مقدمے میں لکھتے هیں:[2] عدلیه (اپنی تمام اقسام کے ساتھ) حکومت کی ایک شاخ هے اور اس کی تاریخ حکومت کی تاریخ سے بهت زیاده قریب هے. اسی طرح شرعی عدالت اسلامی حکومت کا ایک رکن اور اس کا ایک شعبه هے. لهذا جو شخص تاریخ عدلیه کا مطالعه کرنا چاهے اس کے لیے یه امر ناگزیر هے که پهلے وه اسلام میں حکومت کے تصور کو اچھی طرح سمجھے ... جیسا که مسلمانوں کا عام طور پر خیال هے، اسلامی حکومت کی بنیاد خلافت یا امامت عظمیٰ پر قائم هے. لهذا ضروری هے که سب سے پهلے اس امر سے بحث کی جائے که خلافت کی حقیقت کیا هے . . . اس کے بعد وه لکھتے هیں:[3] اور آخر میں میں اس نتیجے پر پهنچا هوں که ایک اسلامی ادارے کی حیثیت سے خلافت کا منصب سرے سے ختم کردینا چاهیے. کیوں‌که اس کا وجود نه تو اسلام سے ثابت هے اور نه دور جدید کے تقاضے کے مطابق هے.

شیخ علی عبدالرازق کے خیال میں اس مخصوص قسم کی حکومت کے دعوے کی تائید میں جو دلائل بیان کیے جاتے هیں وه سب بے بنیاد هیں. اس لیے که شریعت اسلامیه کے جو دو اهم اور بنیادی مآخذ هیں یعنی قرآن و سنت ان میں اس کا کوئی ثبوت نهیں ملتا: جهاں تک قرآن کا تعلق هے وه تمام علما جو اس بات کے قائل هیں که امام کا تقرر فرض هے ان کے مباحث میں کوئی مبحث ایسا نهیں هے جس میں، قرآن کی کسی آیت سے اس کے فرض هونے پر استدلال کیا گیا هو.

---

(۱) اسی زمانے میں وه اسکندریه کے اسلامی انسٹی‌ٹیوٹ میں لکچر بھی دیتے رهے اور بعد میں رساله «الرابطة الشرقية» کے اڈیٹر اور مصری پارلیمنٹ کے رکن مقرر هوئے.

(۲) دیباچهٔ کتاب ص «ف» (۳) ایضاً

اگر قرآن میں کوئی آیت بھی ان کے خیال کی تائید میں ہوتی تو یہ لوگ یقیناً اس کا ذکر پورے شد و مد سے کرتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی تائید میں کوئی دلیل قرآن سے پیش کرنے سے قاصر رہے۔ دوسرا مأخذ سنت اس میں بھی خلافت کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حامیان خلافت کا استدلال محض ان احادیث تک محدود ہے جن میں «امامت» «بیعت» یا «جماعت» وغیرہ کے مبہم الفاظ وارد ہوے ہیں۔ لیکن ان احادیث میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جس سے «خلافت» یا «امامت عظمیٰ» کی فرضیت ثابت ہوسکے بایں معنیٰ کہ خلافت آنحضرت کی نیابت اور مسلمانوں کی نمائندگی کو کہتے ہیں۔

۔۔۔ اور یہ امر بھی بحث طلب ہے کہ ان کلمات (امامت بیعت اور جماعت وغیرہ) سے شارع کی کیا مراد تھی۔ کیونکہ اصطلاح شرع میں یہ عبارات اور امثال قطعاً وہ مفہوم نہیں رکھتیں جو مفہوم انہیں پہنائے جاتے ہیں۔ اگر بحث کے ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کردیا جاے اور یہ مان لیا جاے کہ امام سے مراد خلیفہ ہے تو بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خلافت ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ جس طرح کہ انجیل کے اس فقرے سے کہ «جو کچھ قیصر سے متعلق ہو قیصر کو دیدو» یہ مراد نہیں ہے کہ قیصریت ایک مذہبی حکم کا درجہ رکھتی ہے[1] ... اس کے بعد تیسری دلیل صرف اجماع امت رہ جاتی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خلافت ایک شرعی حکم ہے جس کے قیام کی ذمہ‌داری تمام امت مسلمہ پر عائد ہوتی ہے۔ اس کی بابت علی عبدالرازق لکھتے ہیں: جہاں تک نفس اجماع کا تعلق ہے اسے ہم حجت شرعی تسلیم کرتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اجماع ممکن الوقوع اور ممکن الثبوت ہے (حالانکہ متقدمین میں سے بعض اسے حجت نہیں مانتے) لیکن جہاں تک خلافت کی بابت دعوی اجماع کا تعلق ہے (یعنی اجماع مسلمین کا تواتر) تو یہ نہ تاریخی واقعہ کی حیثیت سے صحیح ہے اور نہ اسے کبھی تسلیم کیا گیا

(۱) الإسلام و أصول الحكم ص ۲۲

ہے ۔ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر سے لے کر موجودہ زمانے تک اسلامی خلافت کا عہدہ ہمیشہ بغاوتوں اور مخالفتوں کا ہدف بنا رہا ۔ تاریخ کسی ایسے خلیفہ کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے جس کے خلاف علم بغاوت بلند نہ کیا گیا ہو[1] ۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت کی مخالفت اسی دن سے شروع ہوگئی تھی جس دن وہ وجود میں آئی ۔ اور جب تک باقی رہی مخالفت بھی باقی رہی ۔ ۔ ۔ بعض اوقات تو یہ مخالفت ایک منظم اور طاقت ور تحریک کی شکل اختیار کر گئی جیسا کہ حضرت علی کے عہد میں فرقۂ خوارج کا وجود اور کبھی یہ مخالفت خفیہ طور پر جاری رہی مثلاً « جماعت اتحاد و ترقی »[2] ۔

اگرچہ مسلمانوں کے تصور کے مطابق خلافت کی بنیاد « بیعت اختیاری » پر قائم ہے لیکن یہ مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی خلافت کا وجود محض جبر و قوت کی اساس پر قائم رہا ۔ اور خلیفہ کے لیے جو چیز اس کے منصب کی ضامن تھی وہ صرف قہر و غلبہ اور تشدد تھا اس کے سوا کچھ نہیں ۔ اور یہ ایک فطری امر ہے کیونکہ حکومت کی بنیاد ہی جبر و تشدد پر استوار ہوتی ہے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر اگر یہ ثابت بھی ہوجائے کہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں لوگوں کی خاموشی امام کی بیعت کے مرادف تھی اور یہ « اجماع سکوت » تھا بلکہ اگر یہ بھی ثابت ہوجائے کہ قوم کے تمام افراد نے امام کی بیعت میں پوری طرح اور عملاً حصہ لیا اور یہ « اجماع صریح » تھا ۔ ۔ ۔ تب بھی ہم اس اجماع کو حقیقی اجماع تسلیم کرنے سے انکار کردیں گے[3] ۔

خلافت کے اثبات کے سلسلے میں ایک دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ « شعائر دینی کا قیام اور رعیت کی فلاح و بہبود خلافت

(۱) الإسلام ص‌ص ۲۲ ، ۳۳
(۲) ایضاً ص ۲۳
(۳) ایضاً ص ۳۱

پر موقوف ہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے عبدالرازق لکھتے ہیں کہ اگر خلافت سے مراد محض حکومت ہو تو پھر وہ جو کچھ کہتے ہیں صحیح ہے ۔ کیوں کہ علماے سیاست کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ «انارکی» سے بچنے کے لیے حکومت کے قیام کے بغیر چارہ نہیں، چاہے وہ حکومت کسی نوعیت کی ہو—جمہوری ہو یا استبدادی، دستوری ہو یا «بولشفی» ۔ لیکن اگر خلافت سے ان کی مراد وہ خاص قسم کی حکومت ہے تو پھر ان کا دعویٰ غلط اور بے بنیاد ہے ۔ کیوں کہ شعائر دینی کا قیام ہو یا مسلمانوں کی مادی فلاح و بہبود ان میں سے کوئی بات ہرگز اس خاص قسم کی حکومت یا امرا کی کسی خاص صنف سے وابستہ نہیں ہے[1] ۔

شیخ علی عبدالرازق کے نزدیک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ پہلے منصب نبوت کا صحیح مقام متعین کیا جاے ۔ کیوں کہ ان کے خیال میں خلافت کا یہ تصور کہ وہ آنحضرت کی نیابت میں آپ کی طرف سے ایک شہری (سول) اور دینی نظام حکومت ہے در اصل نبی کے مقصد اور منصب نبوت کے غلط تصور پر قائم ہے ۔ عہد نبوی میں چونکہ حکومت کے آثار نہیں پاے جاتے اس لیے یہ معلوم کرنا کہ نبوی نظام حکومت کی شکل کیا تھی، مشکل ہے ۔ عدلیہ کا ذکر کرتے ہوے وہ لکھتے ہیں : «یہ صحیح ہے کہ تنازعات کے تصفیے اور ان کی تشریح کے معنوں میں محکمۂ قضا (عدلیہ) عہد نبوی میں موجود تھا جس طرح قبل اسلام بھی عربوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں ملتا ہے ۔ لوگ اکثر آپ کے پاس اپنے جھگڑے لاتے تھے اور آپ ان پر فیصلے صادر کرتے تھے ۔ آپ کے بعض فیصلے جو آپ نے مختلف قضایا میں دیے ہیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن اگر ہم ان سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آنحضرت کا نظام قضا کیا تھا تو یہ استنباط ناممکن ہے ۔ احادیث سے تو یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ آنحضرت کے عہد میں کوئی ضابطۂ دیوانی و فوجداری موجود تھا اور اگر تھا تو اس کی کیا نوعیت تھی[2]» ۔ عدلیہ کے

(۱) الإسلام ص ۳۸ (۲) ایضاً ص‌ص ۳۹، ۴۰

علاوہ حکومت کے دوسرے شعبے بھی اسی طرح تاریکی کے پردے میں ہیں ۔ علی عبدالرازق کا کہنا ہے کہ اس حقیقت کے متعلق مختلف توضیحات پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن جو توضیح صحیح ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت نے نہ تو کسی مملکت کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی اور نہ یہ منصب نبوت کا تقاضا ہی تھا ۔ دراصل کتاب کا مرکزی تصور یہی ہے ۔ کیوں کہ علی عبدالرازق کے خیال میں اگر ایک دفعہ نبی کے منصب کا صحیح تعین کر لیا جائے اور یہ طے کردیا جائے کہ اسلام دینی و دنیوی امور میں کلی طور پر علیحدگی کا قائل ہے تو پھر آیندہ کسی بحث کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : « جو مسئلہ سب سے اہم اور سابقہ تمام مسائل کی اساس ہے جسے اگر عقل حل کرنے میں کامیاب ہوجائے تو سارے مسائل خود بخود حل ہوجاتے ہیں . . . وہ بنیادی مسئلہ یہ ہے : کیا رسول دعوت دین کے پیغامبر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی مملکت کے بانی اور رئیس حکومت بھی تھے؟[1] » .

جیسا کہ معلوم ہے مسلمانوں کے عام عقیدے کے مطابق شریعت اسلامیہ ایک مسلمان کی پوری زندگی پر حاوی ہے . اس کے قوانین کا اطلاق دینی و دنیوی دونوں امور پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ اس مفروضے کو نظری طور پر تمام فقہاے اسلام تسلیم کرتے چلے آے ہیں ۔ چاہے عملی حقیقت کی حیثیت سے اس کی کوئی مثال نہ ملتی ہو ۔ علی عبدالرازق کو اس مسئلے کی نزاکت کا پورا احساس تھا ۔ چنانچہ آغاز بحث سے پہلے وہ اپنے خدشے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں : . . . اب ہم آپ کو اس فیصلہ کن بحث کی طرف لے چلتے ہیں (جس کے تصفیے کے بعد کوئی اُلجھن باقی نہیں رہ جاتی) . لیکن ہمارا ایک قدم آگے بڑھتا ہے تو دوسرا پیچھے ہٹتا ہے . اول تو اس لیے کہ اس کا حل بہت مشکل ہے . دوم اس لیے کہ اس مسئلے کی حیثیت ایسی مخالفت کا پیش خیمہ ہوگی جس کے شعلوں کو وہ لوگ ہوا دیں گے جو دین کو ایک جامد شے تصور

(۱) الإسلام ص ٤٦ وبعد

کرتے هیں جس میں نه عقل کی ضرورت هے اور نه رائے کی[1]»

اس تمهید کے بعد اپنے موقف کی وضاحت کرتے هوے وه لکھتے هیں : «آنحضرت کی دعوت خالص دین کے لیے تھی . اس دعوت میں کسی سلطنت کے کام کی خواهش کا شائبه تک نه تھا . آپ اپنے پیش رو انبیا کی طرح صرف نبی تھے . آپ نه تو بادشاه تھے اور نه کسی سلطنت کے مؤسس . رسول کے اختیارات اور بادشاه کے اختیارات میں جو بین فرق هے اس کو همیشه ملحوظ رکھنا چاهیے . اس لیے که پهلی قسم کے اختیارات پیغمبر کو حاصل تھے اور دوسرے کو نہیں[2]. آپ کا اقتدار مطلق اور آپ کی حکومت عالمگیر صرف ان معنوں میں تھی که آپ خدا کے رسول تھے . یه وه مقدس اقتدار هے جس میں ملوکیت کا کوئی عنصر موجود نہیں هے اگر عهد نبوت میں بعض ایسے خارجی عناصر موجود تھے جو آج کل کی حکومتوں میں پائے جاتے هیں تو ان کا مقصد صرف دین کا استحکام اور اس کی اشاعت تھا . اور آپ کا مقصد حقیقی یہی تھا جو منصب نبوت کے تقاضے کے عین مطابق تھا . علاوه ازیں اگر ان تمام خارجی اشکال کو باهم یکجا کیا جائے تو معلوم هوگا که کسی مدنی حکومت کے لیے جن اصول اور قوانین کی ضرورت هے یه ان کے ایک جزء قلیل کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں[3]» .

شیخ علی عبدالرازق سلسلۂ بحث کو جاری رکھتے هوے لکھتے هیں : «آنحضرت کی قیادت خالص روحانی تھی جو محض رسالت کے سبب انھیں حاصل تھی . آپ کی وفات سے منصب رسالت ختم هوگیا اور اس کے ساتھ هی قیادت بھی . جس طرح یه ممکن نه تھا که رسالت میں آپ کا کوئی نائب هوتا اسی طرح یه بھی ممکن نه تھا که قیادت میں کوئی شخص آپ کا خلیفه یا وارث بنتا کیوں‌که آپ کی قیادت محض روحانی تھی . اور سیاسی قیادت نه تو آپ کے نبوی مشن کا حصه تھی اور نه اس کی میراث

(۱) الإسلام ص‌ص ٤٧-٤٦ (۲) ایضاً ص‌ص ٦٤-٦٥ ، ١١٢-١١٣
(۳) ایضاً ص‌ص ٦٨ ، ٨٩ ، ٨٤ ، ٧٩

کا سوال اُٹھتا ھے ۔ اس کا بڑا ثبوت یہ ھے کہ آنحضرت نے اپنی وفات تک کسی کو اپنا جانشین نامزد نہیں کیا اور نہ اس بات کی طرف کوئی اشارہ ھی کیا تھا ۔ اگر آپ کا مقصد کسی سلطنت کا قیام بھی تھا تو یہ کیسے ممکن ھے کہ آپ اس بارے میں لوگوں کو لاعلم اور حیرت میں چھوڑ جاتے اور اس پر کبھی غور نہ فرماتے کہ آپ کی وفات کے بعد کون اس سلطنت کا وارث ھوگا جس کے نتیجے کے طور پر مسلمان سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت کے مسئلہ پر ایک دوسرے کے خلاف تشدد پر آمادہ ھوگئے تھے حالانکہ آپ کی نعش مبارک ان کے درمیان موجود تھی جس کی ابھی تجھیز و تکفین بھی نہیں ھوئی تھی[1]» ۔

«عربوں کے لیے جو ایک حوصلہ مند اور ترقی پذیر قوم بن چکے تھے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ رسول کی وفات کے بعد بداوت کی سابقہ حالت پر لوٹ جاتے اور اپنی وحدت کھو بیٹھتے ۔ اس لیے ضروری تھا کہ ایک عرب مملکت کا قیام عمل میں آے جس کے تاریخی اسباب مہیا تھے ۔ اگرچہ اس بات کا احساس انہیں رسول کی زندگی ھی میں ھونا شروع ھوگیا تھا لیکن آپ کی وفات کے بعد عرب سلطنت کے قیام کے لیے ان کی سرگرمیاں بہت تیز ھوگئیں ۔ سقیفۂ بنی ساعدہ میں مہاجرین و انصار کا آپس میں تصادم اسی کا نتیجہ تھا ۔ بالآخر ان کی خواھشات کی تکمیل بیعت ابو بکر کی شکل میں ھوئی ۔ جو مسلمانوں کے پہلے حکمران تھے ۔ ابو بکر کی بیعت محض سیاسی بیعت تھی اور ان کی قائم کردہ حکومت کسی طرح دینی حکومت نہ تھی وہ اور حکومتوں کی طرح قوت شمشیر کی بنیاد پر قائم تھی ۔ درحقیقت وہ خالص عرب سلطنت تھی جس کی بنیاد عربوں نے ڈالی تھی ۔ چونکہ مسلمانوں کو معلوم تھا کہ وہ ایک مدنی اور دنیوی حکومت کے قیام کے لیے کوشاں ھیں اور یہ کہ حضرت ابو بکر کی قیادت کوئی دینی عہدہ نہیں ھے ، لہذا وہ اس کے خلاف بغاوت اور اس کی مخالفت کو جائز سمجھتے تھے ۔ لیکن بعض اسباب کی بنا پر (خاص طور

(۱) ایضاً ص‌ص ۹۰ ، ۸۶-۸۷

پر اس لیے کہ وہ رسول کے جانشین تھے) حضرت ابوبکر کی حکومت کو دینی رنگ دے دیا گیا . اور انھیں اور ان کے جانشینوں کو «خلیفۂ رسول‌اللہ» کے لقب سے یاد کیا جانے لگا . یہ وہ لقب ہے جو حضرت ابو بکر نے خود اپنے لیے استعمال کیا تھا اور اسی لقب کی وجہ سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا کہ مسلمانوں کی قیادت ایک دینی منصب ہے . اس لقب کے ایجاد کرنے کا ایک خاص مقصد عربوں کی عصبیت پر قابو پانا تھا اور مسلمانوں کو یہ باور کرانا تھا کہ حضرت ابو بکر کے مرتبۂ خلافت کی اسی طرح دینی حیثیت سے اطاعت کریں جیسی کہ وہ رسول کی کرتے تھے . انجام کار جو لوگ سیاسی طور پر حضرت ابو بکر کی حکومت کے دشمن تھے انھیں دینی طور پر اسلام کا دشمن اور « مرتد » قرار دیا گیا اور ان کے خلاف جنگوں کو « حروب ردة » کا نام دیا گیا حالانکہ یہ محض سیاسی جنگ تھی جس کا مقصد عرب اتحاد کو بچانا تھا . ان میں سے بعض نے جن کے خلاف حضرت ابو بکر نے جنگ کی تھی ، محض زکوۃ دینے سے انکار کیا تھا جس کا مقصد حضرت ابو بکر کی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار تھا . ان میں بعض جلیل‌القدر صحابی بھی تھے وہ نہ تو تارک دین تھے اور نہ کافر[1] » .

شیخ علی عبدالرازق لکھتے ہیں : « صدر اول ہی سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا تھا کہ چونکہ خلافت رسول کی نیابت ہے ، لہذا خلیفہ کو اپنی امت میں وہی درجہ حاصل ہے جو رسول کو تھا . اسے مسلمانوں کو دینی و دنیوی سب امور میں کامل تصرف حاصل ہے . اس کی اطاعت خدا کی اطاعت اور اس کی نافرمانی خدا کی نافرمانی ہے . اس کے بعد سلاطین اسلام نے صرف اسی پر اکتفا نہ کیا اور « خلیفۂ رسول اللہ » کا وہ لقب جو ابو بکر نے اپنے لیے وضع کیا تھا انہیں مطمئن نہ کر سکا . اب سلطان « زمین پر خدا کا سایہ » اور لوگوں پر اس کا « ظل ممدود » بن گیا . اور خلافت عقیدۂ توحید کا ایک جزء بن گئی . سلاطین اسلام کا

(۱) الإسلام ص‌ص ۹۷ ، ۹٤ ، ۹۱ ، ۹۲

مفاد اسی میں تھا کہ یہ غلط خیال لوگوں میں رائج ہوجائے تاکہ وہ دین کو اپنے تخت و تاج کی حفاظت کے لیے سپر کے طور پر استعمال کر سکیں ۔ اس طرح دین کے نام پر مسلمانوں پر ظلم و استبداد کو روا رکھا گیا ، ان پر علوم سیاست کا مطالعہ ممنوع کردیا گیا اور فکر و تدبر کی تمام صلاحیتیں ان سے سلب کرلی گئیں[۱]» ۔

شیخ کا بنیادی موقف یہ ہے کہ خلافت اور اس کے اصول و قوانین ہرگز دینی امور میں سے نہیں ہیں ۔ جہاں تک سیاسی امور کا تعلق ہے ، یہ وہ دنیاوی امور ہیں جن کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ اور اسلام کوئی مخصوص سیاسی اصول نہیں پیش کرتا ہے ۔ مختلف نظامہائے حکومت میں وہ نہ تو ہمیں کسی خاص نظام کو قبول کرنے کا حکم دیتا ہے اور نہ اس سے منع کرتا ہے ۔ بلکہ اس معاملے میں اس نے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے کہ ہم اپنی عقل و فراست اور تجربے کی بنا پر مختلف نظامہائے حکومت میں سے جس کا چاہیں انتخاب کریں ۔ کیونکہ یہ خدا کی شان کے خلاف ہے کہ وہ ان امور (دنیوی) کو جنھیں ہم اپنی عقل اور تجربے سے معلوم کرسکتے ہیں کسی آسمانی ہدایت کا تابع کردے ۔ شیخ علی کے نزدیک شریعت کا دائرۂ اختیار صرف روحانی امور تک محدود ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : اسلام نے جو قوانین وضع کیے اور آنحضرت نے جو قواعد و ضوابط مسلمانوں پر عاید کیے ان کا تعلق نہ تو نظام حکومت سے تھا اور نہ شہری زندگی کے اصول و ضوابط سے[۲] ۔ بلکہ وہ یہ کہنے کے لیے بھی تیار ہیں کہ محکمۂ قضا اسلام سے پہلے کے عربوں سے ماخوذ ہے[۳] ۔

فقہ اسلامی کے متعلق علی عبدالرازق کا یہ موقف نہ صرف قدامت

(۱) الإسلام ص‌ص ۳۰-۳۲ (۲) ایضاً ص‌ص ۸۹ ، ۸۵ ، ۷۹ ، ۷۸ ، ۳۵

(۳) دیکھیے *Revue Du Monde Musulman* (1925) XIL. P. 304

عبدالرازق لکھتے ہیں : آنحضرت نے قبل از اسلام کے عربوں کے اقتصادی اور اجتماعی تعلقات کو برقرار رکھا ۔ چنانچہ تجارت و زراعت اور صنعت و حرفت سے متعلق ان کے اصول و ضوابط اسلام میں بدستور قائم رہے ۔ الإسلام ص‌ص ۸۳ و ۸٤

پسند علما کے عقیدے کے خلاف تھا بلکہ ان « سلفی » علما یا تجدد پسند علما کے بھی خلاف تھا جو صرف اس حد تک ضرور قائل تھے کہ فقہ اسلامی کے جمود کی وجہ سے برے اثرات مرتب ہو رہے ہیں اور ان کو دور کرنے کے لیے فقہ اسلامی میں اصلاح ضروری ہے ۔ لیکن شیخ علی عبدالرازق نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا ۔ ان کا مطالبہ تھا کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کردیا جائے تاکہ مسلمان «مذاهب فقہ کے وسیع دواوین کے تسلط» سے آزاد ہوکر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کرسکیں جس کی بنیاد عقل حکمت اور متمدن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : دین اسلام میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس پرانے اور فرسودہ نظام کو نیست و نابود کرنے سے باز رکھتا ہو جس نے انہیں ایک عرصہ دراز سے ذلیل و خوار بنا رکھا ہے ۔ انہیں اس بات کی آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنی سلطنت کے اصول اور حکومت کے نظام کو انسانی ذہن کے تازہ ترین نتائج فکر اور دیگر اقوام کے تجربوں کے مطابق استوار کریں[1] ۔

علی عبدالرازق کے خیال میں دور جدید میں مسلمانوں کو جس قیادت کی ضرورت ہے اس کا تعلق نہ تو رسالت سے ہے اور نہ دین پر اس کا انحصار ہے ۔ بلکہ وہ ایک «غیر دینی» (سکولر) قیادت ہے جس کی وہ پرزور تلقین کرتے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ خلافت کی منسوخی ، دین و مملکت کی تفریق اور فقہ اسلامی کے بالکلیہ ترک کردینے کے بارے میں علی عبدالرازق نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلام کے تسلیم شدہ اصول سے غیر آہنگ تھے ۔ خصوصاً دین و مملکت کی علیحدگی کا مطالبہ ایک ایسا جرأت مندانہ مطالبہ تھا جسے لبرل سے لبرل مسلمان بھی صحیح نہیں سمجھتا تھا یا کم از کم اس کے کہنے کی جرأت نہیں کرتا تھا ۔

---

(۱) الإسلام ص ۱۰۳ اور دیکھیے C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) pp 265-6

کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک آنحضرت مذہب کے علاوہ ایک مملکت کے بھی بانی ہیں اور فقہ اسلامی ان قوانین کا مجموعہ ہے جن کا اطلاق دینی اور غیر دینی دونوں امور پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ شیخ محمد عبدہ جو «لبرل اسلام» کے زبردست حامیوں میں سے تھے، وہ بھی دینی و دنیوی امور میں اتحاد کے قائل تھے اور فقہ اسلامی کے لوازم کو ہر طرح محفوظ رکھنا چاہتے تھے[1]. ان کے مشہور شاگرد شیخ رشید رضا کے نزدیک «شریعت اسلامی کو معاشرے سے الگ کرنے کی کوشش عیسائیوں کا مطمح نظر ہے۔ اور اگر مسلمان بھی اس نقطۂ نظر کو اپنالیں تو انھیں اپنا نصف دین چھوڑنا پڑےگا[2] »۔ ازہر کے شیوخ جو روایت پرستی اور قدامت پسندی کی روش سے سر مو انحراف کو اسلام سے روگردانی تصور کرتے تھے وہ شیخ علی عبدالرازق کے «ملحدانہ» خیالات کو کیسے برداشت کرسکتے تھے۔ الغرض ملک بھر میں ان کی مخالفت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ ہر طرف سے ان پر سخت حملے شروع ہوگئے۔ انھیں خارجی، دشمن اسلام اور ملحد وغیرہ کے القاب سے نوازا گیا۔ شیخ رشید رضا نے اپنے رسالے «المنار» میں علی عبدالرازق کی مذمت کرتے ہوئے ان کی کتاب کو «اسلام پر حملہ» سے تعبیر کیا اور کہا کہ ایسے وقت میں جب کہ استعمار، اسلام کو ختم کرنے کے درپے ہے، شیخ علی نے یہ کتاب لکھ کر استعمار کی خدمت کی ہے۔ تھوڑے ہی دنوں میں ان کے خلاف متعدد کتابیں شایع کی گئیں[3]۔ جن میں سب سے اہم اور سب سے ضخیم شیخ محمد بخیت کی کتاب «حقیقة الإسلام و اصول الحكم» تھی جو ٤٥٨ صفحات پر ١٩٢٦ء میں شایع ہوئی تھی۔ شیخ بخیت[4] اور دوسرے ناقدین اس بات پر متفق تھے کہ

(۱) الاسلام والنصرانية مع العلم و المدنية (قاهره) ص ٦١ و بعد

(۲) رساله المنار ۲ : ۳۵۷ - ۳۵۸

(۳) مثلاً محمد الخضر حسین: « نقض كتاب الإسلام و اصول الحكم » ؛ شیخ محمد الطاهر ابن عاشور: « نقد علمی لكتاب « الإسلام و أصول الحكم»؛ شیخ محمد یوسف الدجوی (هیئة كبار العلماء کے رکن) : « الإسلام و أصول الحكم والرد عليه » وغیرہ۔

(٤) شیخ بخیت سابق مفتی مصر اور ازہر کے با اثر شیوخ میں سے تھے۔

شیخ علی عبدالرازق اسلام سے منحرف ہوگئے ہیں ۔ اور ان کے تصورات کی عمارت محض ذہنی خود فریبی اور غلط مفروضات پر قائم ہے ۔ ان کا ماخذ اسلام نہیں بلکہ مسیحی مصنفین مثلاً سر ٹامس آرنلڈ وغیرہ کے غلط نظریات ہیں ۔

سب سے اہم مسئلہ جس نے مسلمانوں کو ان کے خلاف برانگیختہ کردیا خلافت کا مسئلہ تھا ۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس سے دنیا بھر کے مسلمانوں کو جذباتی تعلق تھا ۔ اس بات کا اندازہ اس حقیقت سے بھی ہوسکتا ہے کہ جب ۳ مارچ ۱۹۲٤ء کو مصطفیٰ کمال نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کیا اور جمہوریہ ترکی کی بنیاد ڈالی تو دنیائے اسلام کے طول و عرض میں ان کے خلاف زبردست تحریک شروع ہوگئی اور جگہ جگہ سے احیاء خلافت کے مطالبے کیے گئے ۔ اس تحریک میں ہندستانی مسلمان بھی کسی سے پیچھے نہ تھے ۔ چنانچہ مولانا محمد علی (وفات ۱۹۳۱ء) کی قیادت میں ہندستان میں احیاء خلافت کی تحریک نے خوب زور پکڑا ۔ خلافت کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی نظریں سب سے پہلے سلطان ابن سعود پر اٹھیں جن سے یہ امید کی گئی تھی کہ وہ خلافت کے بار کو اٹھالیں گے لیکن سلطان نے اس سے صاف انکار کردیا ۔ اس سے پہلے شریف حسین والی حجاز کو دعوت دی گئی تھی کہ وہ « امیرالمؤمنین » کا عہدہ قبول کرلیں ۔ اگرچہ انہوں نے با دل نخواستہ اس عہدے کو قبول کرلیا تھا لیکن بہت جلد وہ الگ بھی ہوگئے ۔ اس کے ساتھ ہی خلافت کے احیاء کی ساری امیدوں پر پانی پھر گیا[1] ۔ لیکن مصر کی آزمائش باقی تھی ۔ خدیو مصر فواد پاشا اس کے لیے عرصے سے خواہاں تھا[2] ۔ چنانچہ اس نے درپردہ

(۱) ملاحظہ ہو *Encyclopaedia of Islam* (shorter) کا مضمون "Khilāfat" اور دیکھیے Niazi Berkes کی تصنیف *Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964)

(۲) یہی خواہش ان کے جانشین شاہ فاروق کی بھی تھی ۔ ملاحظہ ہو E. Kedourie کا مضمون "Pan Arabism and British Policy" جو W. Z. Laqueur کے مرتب کردہ مجموعے *The Middle East in Transition* (London, 1958) میں شامل ہے ص ص ۱۱۰۔۱۱۱ ؛ الدکتور فخرالدین احمد الظواہری : السیاسة و الأزہر (قاہرہ، ۱۹٤۵) ص ۲۱۱ وبعد .

کوشش شروع کی ۔ فواد کا خیال تھا کہ اگر اسے خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو دنیاے اسلام کی دینی و دنیوی قیادت اس کے ھاتھ میں آجاے گی ۔ چنانچہ اس کے ایماء پر علماے مصر نے خلافت کانفرنس کے انعقاد کے لیے کوشش شروع کی ۔ بالآخر ۱۳ مئی سنہ ۱۹۲۶ء کو شیخ الازھر کی صدارت میں قاھرہ میں خلافت کانفرنس کا اجلاس شروع ھوا[1] ۔ اسی زمانے میں شیخ علی نے «اخبار السیاسة» میں مجوزہ کانفرنس کی مخالفت کرتے ھوے لکھا کہ[2] : « در اصل احیاء خلافت کی تحریک اجنبی حکمرانوں بالخصوص برطانیہ کی ایک چال ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ یہ تحریک ان ملکوں میں زیادہ زور و شور سے جاری ھے جو اب انگریزوں کی نو آبادیات ھیں اور جن کی اپنی خود مختاری سلب ھوچکی ھے اور جو محض دوسروں کے اشارے پر حرکت کرتے ھیں گویا کہ خدا کی طرف سے یہ مقدر ھوچکا ھے کہ آج اگر خلافت قائم ھو تو ذلت اور غلامی کی بنیادوں پر قائم ھو اور اگر کامیاب ھو تو ان لوگوں کے ھاتھوں کامیاب ھو جو خود ذلیل ھیں اور دوسروں کے محکوم ۔ اس کے برعکس وہ مسلم ممالک جو صحیح معنوں میں خود مختار ھیں جیسے ترکی ، ایران اور افغانستان تو وھاں اس کا کوئی زور و شور نہیں ھے »[3] .

(۱) الدکتور محمد حسین : الإتجاھات الوطنیة فی الأدب المعاصر (قاھرہ ۱۹۵۶ء) ۲ : ۴۱ وغیرہ؛ H. A. R Gibb کی تالیف *Whither Islam* (London, 1932) ص ۱۳۸ وبعد .

(۲) «السیاسة» (قاھرہ) مارچ ۱۹۲۶ء نمبر ۱۲ بحوالہ الدکتور محمد حسین : الإتجاھات الوطنیة ۲ : ۴۳

(۳) یہی موقف مصر کے «الدستوریین» کا تھا ، جن سے شیخ علی عبدالرازق وابستہ تھے ۔ فواد کی پوری کوشش تھی کہ سعد زغلول پاشا (وزیر اعظم) کو ان کی اس خواھش کا علم نہ ھو کہ وہ (یعنی فواد) خلافت کا مدعی ھے ۔ چنانچہ فواد کی ساری مساعی در پردہ ھوا کرتی تھیں ، لیکن «السیاسة» (یہ اخبار «الدستوریین» کا آرگن تھا) کے حلقے کو اس بات کا علم تھا ، یہ لوگ اس اسکیم کے پوری طرح مخالف تھے اور اسے انگریزوں کی سازش کا نتیجہ سمجھتے تھے کیوں کہ شاہ فواد انگریزوں کے زیر اثر تھا ؛

اس سے پہلے شیخ علی عبدالرازق اپنی کتاب «الإسلام و اصول الحکم» شایع کرچکے تھے جس کا ایک مقصد فواد کے دعوائے خلافت کی نفی کرنا تھا . اس طرح انھوں نے حکومت مصر اور علماے ازہر دونوں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا . خدیو کی شہ پاکر علماے ازہر کی عدالت (هیئة کبار العلماء) نے ان کے خلاف سخت اقدام کیا اور ان کا نام علما کے زمرے سے خارج کردیا .

قانون جامع ازہر کی دفعہ ۱۰۱ (قانون نمبر۱۰) ۱۹۱۱ء[۱] کے مطابق تین ازہری علما[۲] کی درخواست پر ۱۲ اگست ۱۹۲۵ء کو «علماے ازہر کی عدالت میں علی عبدالرازق کے خلاف مقدمے کی سماعت شروع ہوئی[۳] . عدالت کی صدارت شیخ الازہر شیخ محمد ابو فضل نے کی . صدر کے علاوہ یہ عدالت جوری کے چوبیس افراد پر مشتمل تھی . علی عبدالرازق عدالت کے سامنے پیش کیے گئے اور ان کے خلاف الزامات پڑھ کر سنائے گئے . الزامات کے جواب دینے سے پہلے علی عبدالرازق نے یہ عذرداری کی کہ عدالت ازہر کو کسی شخص کے خلاف تادیبی کارروائی کا کوئی قانونی حق

(۱) اس قانون سے متعلق ملاحظہ ہو : Bayyard Dodge کی کتاب *Al-Azhar, A Millennium of Muslim Learning* (Washington,1961) ص ۱٤٥ وبعد ؛ *RMM* (1925,Vol Lix . ۲۰۳ ص

(۲) شیخ وجودی ، ابو عبداللہ اور محمد شاکر

(۳) علی عبد الرازق کے خلاف مقدمے کی پوری تفصیل اور علماے ازہر کی عدالت کا فیصلہ «حکم هیئة کبارالعلماء فی کتاب الإسلام و أصول الحکم» (۱۳٤٤) نامی رسالے میں درج ہیں . اس رسالے کو مصر کے مکتبۂ سلفیہ نے شایع کیا تھا اور اس کی مفت اشاعت کی گئی تھی کہ «یہ رسالہ ایک تحفہ ہے مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے دنیاے اسلام کے برادران ملت کے نام» . I Becher نے اس کتاب کے بیشتر حصے کا ترجمہ مع تبصرہ فرانسیسی رسالے میں شایع کیا : Analyse De La Brochure Intitulee "Sentence Des Grands Ulemas [D'al-Azhar] Sur Le Livre L'Islam et Les Bases Du Pouvoir", *Revue Des Etudes Islamiques*, (1935) Vol. Lx. صص ۷۵-۸٦

اور دیکھیے : *RMM* (1925)Vol. LX ص ص ۲۰۲ - ۲۰۳

حاصل نہیں ہے . کیونکہ اس طرح کی کارروائی اس کے دائرۂ اختیار کے باہر ہے . لہذا عدالت کے سامنے ان کی موجودگی کو اس بات کا مرادف نہ سمجھا جائے کہ اسے قانونی اختیار حاصل ہے . لیکن عدالت نے اس عذر کو رد کرتے ہوئے کہا کہ جامع ازہر کے قانون نمبر ۱۰ (۱۹۱۱ء) کی دفعہ ۱۰۱ کی رو سے اسے اس طرح کے اقدام کا حق حاصل ہے . اس کے بعد عدالت کی اجازت سے علی عبدالرازق نے اپنی صفائی میں ایک بیان پڑھ کر سنایا جسے ریکارڈ میں رکھ لیا گیا اور عدالت برخاست ہوگئی . آخر میں عدالت نے فیصلہ کیا کہ علی عبدالرازق کی « مخالف دین » کتاب کو پڑھنے اور ان کی صفائی کے بیان کو سننے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ شیخ علی کے ساتوں دعاوی جو انہوں نے اپنی کتاب میں بیان کیے ہیں اسلام کے خلاف ہیں . یعنی :[1]

(۱) شیخ علی کے خیال میں اسلام بنیادی طور پر محض ایک روحانی ادارہ ہے . دنیوی اقتدار سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے (صفحات ۷۸ ، ۷۹ اور ۸۵) . حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اسلام دینی اور دنیوی دونوں امور پر مشتمل ہے . لیکن شیخ دنیوی امور سے متعلق احکام کو الگ کرکے اسلام کے دو ٹکڑے کرنا چاہتے ہیں .

(۲) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ اسلام کے نزدیک جہاد کا مقصد ملکی فتوحات تھا نہ کہ دین اسلام کی نشر و اشاعت[2] . اسی طرح زکوٰۃ ، جزیہ اور مال غنیمت وغیرہ کا تعلق مالی امور سے تھا جو منصب نبوت سے خارج ہیں .

---

(۱) حکم هیئة کبار العلماء ص ۵ وبعد؛ RMM (192?) Vol Lix ص ص ۳۰۳ وبعد

(۲) شیخ علی جہاد کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں : اس میں شک نہیں کہ جہاد ایک تخریبی طریقہ ہے . جس طرح « بعض اوقات خیر کے لیے شر کا ہونا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اکثر تعمیر کے لیے تخریب کا ہونا لازمی ہوجاتا ہے » . الإسلام ص ۷۹

(۳) شیخ علی کا خیال ہے کہ عہد نبوی کا سیاسی نظام ابہام و غموض سے پر ہے ۔

(٤) ان کے کہنے کے مطابق رسول کا مشن محض پیغام رسانی تک محدود تھا ۔ اگر شیخ علی کا یہ نظریہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کی ان بےشمار آیتوں کو مسترد کرنا ہوگا جو فقہی احکام سے متعلق ہیں ۔

(٥) شیخ علی صحابۂ رسول کے اس اجماع کے منکر ہیں کہ امام کی بیعت واجب ہے ۔

(٦) شیخ علی اس بات کے بھی منکر ہیں کہ عدلیہ شریعت اسلامیہ کے دائرۂ اختیار کے اندر ہے ۔

(۷) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ آنحضرت کے بعد حضرت ابو بکر اور دوسرے خلفاے راشدین کی حکومتیں غیر دینی تھیں ۔ علماے ازہر کی عدالت نے علی عبدالرازق پر ایک الزام یہ بھی لگایا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی حکومت کے قیام کی مخالفت کرکے بالشویک حکومت (الحکومة البلشفیة) قائم کرنا چاہتے ہیں ۔ جبکہ اسلام بالشویت (بلشفیة) کا دشمن ہے اور اسے روے ارض پر بہت بڑا فتنہ قرار دیتا ہے اور اس کے خلاف جہاد کرنا ضروری سمجھتا ہے کیونکہ یہ لوگ ذاتی ملکیت اور طبقاتی اونچ نیچ کو جو اسلام کے عین مطابق ہیں ، ختم کرنا چاہتے ہیں ۔ مزید یہ کہ مسلمانوں کے نزدیک اصول حکومت اور قانون سازی کے مصادر کتاب اللہ سنت رسول اور اجماع امت ہیں ، لیکن شیخ علی کا مطالبہ ہے کہ مسلمان اپنے «فرسودہ» نظام حکومت کو منہدم کردیں جسے انہوں نے ان اُصولوں پر قائم کیا ہے ۔ اور اس کی جگہ اپنی حکومت اور دنیوی امور کو ان بہتر أصولوں پر استوار کریں جو غیر مسلم اقوام میں پاے جاتے ہیں[1] ۔

آخر میں عدالت نے متفق الراے ہوکر یہ فیصلہ صادر کیا کہ علی عبدالرازق نے اپنی کتاب «الاسلام و اصول الحکم» میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلامی اصول کے قطعاً خلاف ہیں اور چونکہ ان کا «طرز عمل

(۱) حکم هیئة کبار العلماء ص‌ص ۲۹-۳۰

ایک عالم کی شان کے خلاف ہے » . لہذا دفعہ ۱۰۱ (قانون نمبر ۱۰ ، ۱۹۱۱ء) کے مطابق ازہر کے اساتذہ کی فہرست سے ان کا نام خارج کردیا جائے[1] اور انہیں نہ صرف قضا کے موجودہ عہدے سے برطرف کردیا جائے بلکہ آیندہ انہیں کبھی کوئی دینی یا غیر دینی عہدہ نہ دیا جائے[2] . علمائے ازہر کی اس عدالت کے فیصلے کے خلاف شیخ علی عبدالرازق نے ایک بالاتر عدالت (مجلس تأديب قضاة المحاكم الشرعيه فى وزارت الحقانيه) میں اپیل دائر کی کہ یہ معاملہ عدالت ازہر کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے . اس کے علاوہ قانون میں « ما لا يناسب وصف العالمية » سے وہ افعال شنیعہ مراد ہیں جو ایک عالم کی شان کے خلاف ہیں جیسے فسق و فجور وغیرہ . علمی مباحث کی غلطیاں اس ضمن میں نہیں آتیں . لیکن عدالت نے علی عبدالرازق کے اس استدلال کو مسترد کردیا اور جب شیخ علی نے یہ کہا کہ ۱۹۲۲ء کے دستور کی دفعات ۱۲ ، ۱٤ ، اور ۱٦۷ کے تحت حریت عقیدہ کی مطلق اجازت دی گئی ہے تو عدالت نے جواب دیا کہ دستور کی دفعہ ۱٤ کے تحت اس آزادی کو « حدود قانون کے اندر » کے فقرے سے محدود کردیا ہے . آخر میں عدالت ازہر کے فیصلے کو برقرار رکھا گیا اور شیخ علی کو عدالتہائے شرعیہ کے جج کے عہدے سے برطرف

---

(۱) مذکورہ دفعہ کا متن یہ ہے : اذا وقع من احد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الازهر باجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليه فى الباب السابع من هذا القانون باخراجه من زمرة العلماء . . . .

(۲) اس واقعہ کے بعد مصر کے روشن خیال عناصر کی جانب سے قانون ازہر کی مذکورہ دفعہ کے خلاف تحریک شروع ہوئی جس کی قیادت ہفتہ وار «السياسة» گروپ کے ہاتھ میں تھی . عدالت ازہر کے فیصلے کو غیر قانونی اور دستور کے خلاف بتایا گیا جس میں اظہار خیال کی آزادی دی گئی ہے . اور یہ کہا گیا کہ انہیں عہدہ قضا سے ہٹانا دراصل وزیر انصاف (الحقانية) کے اختیارات پر دست اندازی کے مرادف ہے کیونکہ قاضی کا تقرر وزیر انصاف کرتا ہے .

کردیا گیا[1] . جیسا کہ G. E. von Grunebaum لکھا ھے : «ازھر کی عدالت نے نہایت پرزور طریقے سے اسلام کے اس روایتی نظریے کی توثیق کردی کہ آنحضرت بیک وقت دینی اور سیاسی دونوں نظاموں کے بانی تھے اور شریعت جو حقیقت میں شریعت الہی ھے وہ دینی اور مدنی دونوں امور پر یکساں طور پر حاوی ھے»[2].

علماے ازھر کا یہ رویہ نیا نہ تھا. ازھر شروع ھی سے قدامت پسندی اور اصلاح دشمنی کا مرکز تھا . اسے جمال الدین افغانی کی وہ روش بھی پسند نہ آئی تھی جو ان کے بندھے ٹکے خیالات سے میل نہ کھاتی تھی . ان کے بعد شیخ محمد عبدہ جو ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور عقائد میں پوری طرح سلف کے ھمنوا تھے ، محض اس لیے مردود قرار دیے گئے کہ وہ اسلامی فکر کو بعض لبرل رجحانات سے روشناس کرانا چاھتے تھے . ڈاکٹر طہ حسین کو آخری سند حاصل کرنے سے پہلے جامع ازھر سے محض اس بنا پر نکال دیا گیا تھا کہ ان کے بعض خیالات ترقی پسندانہ تھے . جب ١٩٢٦ء میں ان کی مشہور کتاب «الشعر الجاهلی»[3] شایع ھوئی تھی جو زمانہ قبل اسلام کی شاعری سے متعلق تھی تو ان کے خلاف زبردست شور و غوغا ھوا کہ وہ ملحد اور دھریہ ھیں اور دین کی بنیادوں کو

(١) «حکم هیئة کبار العلماء» ص ٣٤ و بعد

(٢) Islam (London, 1961) ص ٩٩

(٣) ڈاکٹر طہ حسین کا بنیادی دعویٰ یہ تھا کہ جس کو اصطلاح میں جاھلی شاعری یا قبل اسلام کی شاعری کہا جاتا ھے اس کا زیادہ تر حصہ قبل اسلام کا نہیں بلکہ ظہور اسلام کے بعد کا ھے . اس ضمن میں بعض ایسے مسائل بھی زیر بحث آگئے جنھیں راسخ العقیدہ مسلمان سننے کے لیے تیار نہیں تھے . مثلاً طہ حسین کا یہ دعویٰ کہ کعبے کی بنیاد حضرت ابراھیم اور حضرت اسمعیل نے نہیں رکھی تھی اور یہ کہ دین اسلام کا تعلق دین ابراھیمی سے نہیں ھے . دوسرے ایڈیشن (١٩٢٧ء) میں بعض ترمیمات کی گئیں اور کتاب کا نام بھی بدل کر «الأدب الجاهلی» رکھہ دیا گیا .

اکھیڑ پھینکنا چاھتے ھیں[1] . شیخ علی کی طرح انھیں بھی عدالت میں ماخوذ کیا گیا . عدالت نے اگرچہ انھیں الزامات سے بری قرار دیا[2] تاھم ان کے خلاف زبردست ھیجان ایک عرصے تک جاری رھا . تقریباً ربع صدی کے بعد ازھر ھی سے ایک نوجوان مصنف نے اسلامی قدامت پسندی کو ایک بار پھر چیلنج کیا . یہ خالد محمد خالد تھے جنھوں نے ۱۹۵۰ء میں اپنی مشہور کتاب «من‌هنا نبدأ» میں بعض ترقی پسندانہ خیالات کا اظہار کیا تھا . انھوں نے واضح الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ مسلمانوں کی فلاح اسی میں ھے کہ وہ «سیکوارزم» اور «اشتراکیت» کو اپنا لیں . شیخ علی عبدالرازق کی طرح خالد محمد خالد پر بھی «کمیونسٹ» اور «دھریہ» ھونے کا الزام لگایا گیا اور ان پر مقدمہ چلایا گیا لیکن قاھرہ کی عدالت نے انھیں بری کردیا اور ان کی کتاب پر سے جو شروع میں ممنوع قرار دے دی گئی تھی، پابندی اٹھالی گئی .

شیخ علی عبدالرازق کے نظام فکر کا اساسی پہلو سیکوارزم کی وہ دعوت ھے جو دین کو معاشرے میں ایک حاوی عنصر کی حیثیت سے ختم کرکے اسے محض اکائی کا درجہ دینا چاھتی ھے . اگرچہ نظری اعتبار سے یہ صورت آئیڈیل اسلام کے خلاف ھے . لیکن دور جدید کے تقاضے کے زیر اثر مسلمان اس آئیڈیل سے دور ھوچکے تھے . چنانچہ محض دو سال پہلے مصر نے جدید سیکوار دستور کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا تھا جس کے مطابق دین کو ھر لحاظ سے مدنی زندگی سے الگ کیا جا چکا تھا اور شریعت اسلامیہ کا دائرۂ اقتدار گھٹ کر محض انفرادی درجہ (personal status) تک محدود ھوچکا تھا . لیکن اس وقت علمائے ازھر کی جانب سے مخالفت کا کوئی اظہار نہ ھوا . گویا علمائے اسلام کو اس بات سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی کہ رفتہ رفتہ اسلامی

(۱) رشید رضا انھیں «رأس‌الإلحاد و شیخ الزنادقہ» کے لقب سے یاد کرتے تھے . المنار ۲۸ : ۳۷۹

(۲) المنار ۲۸ : ۳۶۸

ادارے ختم ہوتے جارہے ہیں البتہ ان مسائل میں نظری حیثیت سے راست مداخلت ان کے لیے ناقابل برداشت تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شیخ علی کے خلاف بھرپور غیض و غضب کا اظہار کیا اور ان کے نظریات کو سراسر غیراسلامی اور الحادی قرار دیا ۔ H. Z. Nuseibeh نے شیخ علی عبدالرازق کے خیالات سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ 'شیخ علی کا موقف زیادہ مستحکم بنیادوں پر ہوتا اگر وہ کھل کر اس بات کا اعلان کردیتے کہ اسلام کا یہ تصور کہ دینی و دنیوی امور ناقابل تفریق ہیں، عربوں کے [قومی] مفاد کے منافی ہے ۔ لہذا انھیں اس نقطۂ نظر کو ترک کر دینا چاہیے ۔ لیکن یہ کہنے کے بجائے شیخ علی نے اسلامی نظریات کی وہ بحث چھیڑ دی جس سے نہ تو ان کی قوت ادراک و بصیرت کا پتہ چلتا ہے اور نہ ذہنی صداقت کا'[1] ۔ Nuseibeh کی اس تنقید سے قطع نظر کہ شیخ علی کو کون سا رویہ اختیار کرنا چاہیے تھا، اس میں شک نہیں کہ انھوں نے جو کام اپنے ذمہ لیا تھا اس کی نوعیت جداگانہ تھی ۔ وہ اسلام کو بعض ترقی پسندانہ رجحانات کا حامل بنانا چاہتے تھے اور یہ بتانا چاہتے تھے کہ سیکولرزم اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ اور یہ کہ ایک شخص سیکولرزم اور جمہوریت کو مانتے ہوئے بھی بیک وقت سچا اور خدا ترس مسلمان رہ سکتا ہے ۔ شیخ علی کی کامیابی و ناکامی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے ۔

اگرچہ شیخ علی عبدالرازق کو مصر کے روایت پسند حلقے کی جانب سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ لیکن ان کے «باغیانہ» خیالات کو پھیلنے سے روکا نہ جاسکا ۔ ان کے افکار نے جدید مصریوں کی پوری نسل کو متاثر کیا ۔ روشن خیال مصریوں کا وہ طبقہ جو مغربی فکر سے متأثر تھا ان کے تجدد پسندانہ رجحان سے ہمدردی رکھتا تھا ۔ یہ لوگ مذہب کے معاملے میں لبرل تھے اور کورانہ تقلید کے سخت خلاف تھے ۔

اگرچہ ان میں سے سب کے سب شیخ علی کے خیالات سے پوری

(۱) *The Ideas of Arab Nationalism* (Ithaca, N. Y., 1954), ص ۱۷

طرح متفق نہ تھے لیکن شخصی آزادی کو ہر شخص کا بنیادی حق سمجھتے تھے اور علمائے ازہر کے مواخذہ کو مصری دستور کی صریح خلاف ورزی تصور کرتے تھے ۔ کیوں‌کہ ان کا کہنا تھا کہ ملک کے دستور میں حریت فکر کی جو مطلق اجازت دی گئی ہے علما کے اس فعل سے اس کی مکمل نفی ہوتی ہے ۔ مزید یہ کہ ایک ایسی جماعت کو جسکی نوعیت مذہبی ہے ، تادیبی کارروائیوں کا اختیار دینا دستور کے اصول کے منافی ہے ۔ جہاں تک علمی مسائل میں اختلافات کا تعلق ہے اس کا تصفیہ بحث و تمحیص کے ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ محاکمہ و تکفیر کے ذریعہ ۔ اس‌سے اہل علم اور آزادانہ تحقیق کرنے والوں میں خوف و ہراس پیدا ہوگا ۔ اصلاح و ترقی کے راستے بند ہوجائیں‌گے اور مصر پھر سے تاریک دور میں داخل ہوجائےگا ۔ ان لوگوں نے اس بات کی پرزور صراحت کردی کہ ایک محدود مذہبی گروہ کو اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ لوگوں کے دل و دماغ پر مسلط رہے[۱] ۔

یہ طبقہ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی سرگرمیوں کو قدر کی نگاہ سے ضرور دیکھتا تھا لیکن اسے ناکافی تصور کرتا تھا ۔ ان میں سب سے با اثر وہ لوگ تھے جو برسر اقتدار جماعت « حزب‌الأحرار الدستوريين »[۲] سے وابستہ تھے اور حکومت کی کرسیوں پر قابض تھے ۔ یہ لوگ مصر کے ہفتہ وار اخبار « السياسة » کے گرد جمع تھے جو اخبار « الجريدة »[۳] کا جانشین تھا اور جس کے روح و رواں مشہور صحافی لطفی بے السید (وفات ۱۹۵۶ء)

(۱) احمد شفیق پاشا : أعمالی بعد مذكراتی (قاہرہ ۱۹٤۱) ص‌ص ۱۸۱-۱۸۲

(۲) شیخ علی کا اس جماعت سے تعلق‌کے لیے دیکھیے : عباس محمود العقاد : سعد زغلول (قاہرہ ، ۱۹۳٦) ص ۵۱۸ ۔

(۳) « الجريدة » جو لطفی بے السید کے مکتب فکر کا ترجمان تھا ۱۹۰۷ سے نکلنا شروع ہوا ۔ اس کے بند ہونے کے بعد ۱۹۲۲ میں ہفتہ‌وار « السياسة » نے اس‌کی جگہ لے لی جس کی ادارت محمد حسین ہیکل (۱۸۸۷-۱۹٦٦) کے ہاتھ میں تھی ۔

تھے . یہی وہ لوگ تھے[1] جنھوں نے شیخ علی عبدالرازق اور ڈاکٹر طٰہ حسین کی اس وقت مدافعت کی جب اصلاح دشمن عناصر کی طرف سے ان پر سخت حملے ہو رہے تھے . اگر اس گروہ کا حکومت پر اثر نہ ہوتا تو شیخ علی اور طٰہ حسین جیسے لبرل مفکروں کو اپنی تجدد پسندی کی سخت قیمت ادا کرنی پڑتی[2] .

[۲۰ /۵ /۱۹۶۶ء]

---

(۱) لطفی بے السید کے علاوہ عدلی یکن ، عبدالخالق ثروت ، اسمعیل صدقی وغیرہم کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں .

(۲) جب عدالت ازہر نے شیخ علی کو علما کے زمرے سے خارج کردیا تو اسکے نتیجے کے طور پر وہ قاضی نہیں رہے تھے . لیکن عبدالعزیز فہمی نے جو اس وقت وزیر حقانیہ (انصاف) تھے اور جماعت «دستوریین» سے تعلق رکھتے تھے ، شیخ علی کے خلاف فیصلے پر عمل در آمد کرنے سے انکار کردیا اور انھیں عہدۂ قضا سے نہیں ہٹایا . لیکن شاہ فواد نے خود مداخلت کرکے ان کو برطرف کردیا . فواد کے اس فیصلے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے وزرا «دستوریین» مستعفی ہوگئے . ملاحظہ ہو : محمد حسین : الإتجاهات ۲ : ۷۵ ؛ احمد شفیق پاشا : أعمالی ص ۱۸۲

فرہنگ تحفۃ السعادت اور لغت علمی

ڈاکٹر شہریار نقوی نے تہران یونیورسٹی میں « ہندستان میں فارسی فرہنگ نویسی کے ارتقا» پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا تھا جس کی بنا پر یونیورسٹی نے ان کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا کی . یہ مقالہ بعد میں وزارت فرہنگ ایران کی طرف سے ۱۳٤۱ شمسی ۱۹٦۲م میں کتابی صورت میں شائع ہوا ہے . موضوع کی اہمیت کے پیش نظر ایران کے چوٹی کے فضلا و اساتذہ میں سے آقاے جلال الدین ہمائی، آقاے سعید نفیسی، ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، آقاے محمد حجازی اور ڈاکٹر محمد مقدم نے اس پر تقریظات لکھے . لیکن ان فضلا کی ضمانت کے باوجود تاریخی و تحقیق اغلاط کی کثرت کی بنا پر یہ کتاب اس معیار تک نہیں پہنچی جس کی مقتضی تھی . راقم نے کتاب کے ابتدائی حصے کی غلطیوں اور کوتاہیوں سے متعلق ایک تفصیلی یادداشت سال گذشتہ تہران کے ایک سہ ماہی رسالے « راهنمای کتاب » میں شائع کی تھی لیکن یہ یادداشت بھی تمام غلطیوں کو حاوی نہیں تھی . چنانچہ اسی سلسلے کی ایک فاحش غلطی کی توضیح سطور ذیل میں مقصود ہے .

ڈاکٹر نقوی نے کتاب مذکور میں « تحفۃ السعادت» اور «لغت علمی» کو دو جگہ بیان کیا ہے . ان کے نزدیک یہ دو الگ الگ لغت کی کتابیں تھیں، جن کے دو مختلف مصنف تھے اور جن کے دور میں سوا سو سال سے زیادہ کا تفاوت ہے . مگر یہ مصنف کا واضح

---

(۱) ایرانی حلقے میں اس مقالے کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوگا کہ اس پر یونیورسٹی نے باوجود غیر ملکی ہونے کے مقالہ نگار کو وہی ڈگری دی جو ایرانی طلبہ کے لیے مخصوص ہے تہران یونیورسٹی دو قسم کی ڈگریاں دیتی ہے ایک بیرونی طلبہ کے لیے مخصوص ہے دوسری ایرانی طلبہ کے لیے، آخرالذکر کا معیار کافی بلند ہوتا ہے .

سہو ہے، در اصل یہ ایک ہی کتاب ہے، «تحفة السعادت» اس کا اصل عنوان ہے، غلطی سے کتابخانۂ آصفیہ کے نسخے میں کسی جگہ اس کا نام «لغت علمی» درج ہوگیا ہے. واضح اشارات کے باوجود اس غلطی کی طرف مصنف متوجہ نہ ہوسکے اور اس کو ایک علحدہ کتاب سمجھ لیا حالانکہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ دونوں ایک ہی کتاب اور ایک ہی مصنف کی تخلیق ہے.

«تحفة السعادت» کے متعلق مصنف «فرهنگ نویسی فارسی» نے حسب ذیل اطلاع[1] بہم پہنچائی ہے:

«تحفة السعادت یکی از فرهنگهای معروف فارسی است که در هند و پاکستان نوشته شده، و آن را مولانا محمود بن شیخ ضیاء الدین محمد در زمان سلطان اسکندر لودهی پادشاه دهلی (۸۹۲-۹۲۳) بسال ۹۱٦ه تالیف نموده است. اسم کتاب و تاریخ اتمام آن در ابیات زیر بیان شده است:

بُد گذشته دهم ز ماه صفر سنه تسعه مائة و سنه عشر
که شد از فضل ذو الجلال تمام داشته تحفة السعادت نـم
بهر آن تا برم چو تحفه عیان پیش ممدوح خود سعید زمان

حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد...
در آغاز کتاب قصیده ای وجود دارد که در آن مولانا محمود بن شیخ ضیا در مدحت پادشاه وقت سلطان لودهی و مربی خود بنام خواجه سعید سخن گفته و متعاقب آن علت تدوین این فرهنگ را شرح داده».

لغت علمی کے متعلق اس کتاب میں یہ اطلاع بہم پہنچائی گئی ہے:
«لغت علمی تالیف محمود پسر شیخ ضیاست که بزمان شاهجهان امپراطور مغل (۱۰۳۷/۱٦٦۹) در زمینۂ فرهنگ فارسی صورت

---

(۱) فرهنگ نویسی فارسی ص ٦۵

گرفته است . . . محمود پسر شیخ ضیا در ابتدای کتاب خود
پس از حمد و نعت در بارهٔ اسم خود و ممدوحش چنین می نویسد :

بنده محمود ابن شیخ ضیا خواهد از تو همین ز لطف و عطا
بعد نعت رسول صاحب جود مدح شاهجهان (کذا) بگو محمود
به که سازی به نامه خامه روان در ثنا و دعای شاهجهان (کذا)
پادشاه جهان سکندر نام دین اسلام از و گرفت نظام

« حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد »

اس سلسلے میں میرے معروضات حسب ذیل ہیں :

۱ــلغت علمی کے ذیل میں جو چار ابیات درج ہیں ، وہ جہاں‌گیر کے بیٹے شاہجہاں کے لیے ہرگز نہیں ہوسکتے ۔ بادشاہ کا نام سکندر تھا جیسا کہ چوتھی بیت سے ظاہر ہے ۔ « پادشاہ جہان سکندر نام » سے سوائے سلطان سکندر کے اور کیا مراد لیا جا سکتا ہے ۔ شاہجہاں جو دوسری اور تیسری بیت میں آیا ہے ، مرکب اضافی ہے اسم علم نہیں ، علم کی صورت میں اضافت حذف ہو جاتی ہے ۔ غالباً اصل کتاب میں « شاهجهان » پیوست لکھا تھا ڈاکٹر نقوی نے اس کو بعینہ صحیح سمجھکر نہ صرف پیوست لکھا بلکہ اس سے جہاں‌گیر کا بیٹا شاہجہاں بادشاہ مراد لے لیا ۔ حالانکہ حذف اضافت کی شکل میں دوسری بیت کا مصرعۂ ثانی ساقط الوزن ہو جاتا ہے ۔ آخری بیت کے پہلے مصرعے میں پادشاہ جہان آیا ہے یہ فقرہ اور شاہجہاں بہر صورت یکساں ہیں ۔ اتنے واضح قرائن کے باوجود ڈاکٹر نقوی کا سہو تعجب خیز ہے ۔

۲ــ« تحفة السعادت » اور « لغت علمی » دونوں کے ایک ہونے کے قرائن کی بنیاد ان امور پر ہے :

(الف) دونوں کے مصنف کا ایک ہی نام تھا ۔
(ب) مصنف کے باپ کا ایک ہی نام تھا ۔
(ج) دونوں کا فن ایک ہی ہے ۔
(د) دونوں میں پادشاہ سکندر کا نام آیا ہے ۔ گویا اس نام

کے پادشاہ سے دونوں کتابوں کے مصنف کی وابستگی مسلم ہے .

(ی) دونوں کی ترتیب یکساں ہے . دونوں کتابوں کے ذیل میں ایک ھی جملہ پایا جاتا ہے[1]:

« حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد »

یہ امر غور طلب ہے کہ اتنے امور کے باوجود جو خود کتاب مذکور میں موجود ھیں، ڈاکٹر نقوی نے اس موضوع سے صرف نظر کیوں کیا. یہ بات اور تھی کہ وہ سارے امور کی نفی کرتے اور دونوں مصنف کے مختلف ہونے پر دلائل قائم کرتے . مگر کسی تحقیقی کتاب میں اتنے اہم معاملے کو نہ صرف تشنہ چھوڑنا بلکہ اُلجھا دینا کسی طرح جائز نہیں ھو سکتا . ڈاکٹر صاحب کی تائید میں کوئی یہ بات کہہ سکتا ہے کہ « تحفۃ السعادت» پر لکھنے کے بعد جب وہ «لغت علمی» پر لکھنے لگے تو جو کچھ وہ اول الذکر کتاب کی بابت لکھ چکے تھے، وہ سب فراموش کرچکے تھے کیونکہ اتنی واضح باتیں تو عام آدمی کو متوجہ کرلیتی، محقق کی نظر سے کیوں کر اوجھل ھو سکتی ھیں، لیکن قاری کا مطالبہ اس اعتذار کی صورت میں بھی باقی رھتا ہے کیونکہ علمی و تحقیقی کتاب کے سارے امور پرکھنے اور جانچنے کے بعد کاغذ کے صفحے پر اُتارے جاتے ھیں ، یہ جواز کی کون سی صورت ہے کہ ایک بات پہلے لکھی تو چند صفحے بعد اسکے خلاف دوسری بات لکھدی .

۳۔ ایسا معلوم ھوتا ہے کہ ڈاکٹر نقوی نے «تحفۃ السعادت» اور «لغت علمی» کے دیباچے بھی غور سے نہیں پڑھے . یہ دونوں بھی ایک ھی ھیں کیونکہ انھوں نے دونوں کے ذیل میں جو اشعار نقل کیے ھیں وہ «تحفۃ السعادت» میں موجود ھیں. میں نے لغت علمی تو نہیں دیکھی، اس کا جو نسخہ ڈاکٹر موصوف نے مطالعہ کیا وہ کتابخانۂ آصفیہ میں موجود ہے، ابھی اس نسخہ تک میری رسائی نہیں ھوئی، لیکن دونوں کے دیباچے کے یکساں اشعار سے

(۱) فرھنگ نویسی فارسی ص ۹۲

تو واضح ہی ہے کہ دونوں کتابوں کا دیباچہ ایک ہی ہے۔ میرے پیش نظر «تحفۃ السعادت» نسخۂ رامپور کے دیباچے کا اقتباس[1] ہے۔ اس میں لغت علمی کے ذیل کے چار منقولہ ابیات میں آخری تین حسب ذیل عنوان کے تحت مذکور ہیں :

«در مدح سلطان سکندر خلد اللہ[2] ملکہ و سلطانہ»

ذیل میں مزید وضاحت کے لیے اس عنوان کے کچھ شعر درج کیے جاتے ہیں :

بعد نعت رسول صاحب جود — مدح شاہ جہان بگو محمود
بہ کہ ساری بہ نامہ خامہ روان — در ثنا و دعای شاہ جہان
دین اسلام ازو گرفت نظام — پادشاہ جہان سکندر نام
خسرو خسروان کہ چرخ از بیم — در خط او نہد سر تسلیم
پادشاہان ربع مسکون را — بر درش روزگار کرد دوتا
اوست عالی نژاد روشن رای — اوست کشورستان و قلعہ گشای
آفرین صد ہزار بر رایش — جز در آینہ نیست ہمتایش
ہر کجا ابر رایت انگیزد — سر اعدا چو ژالہ در ریزد
تاکہ نامش بپادشاہی شد — علمش نصرت الہی شد
نام آن نامجوی عالم نام — زینت سکہ گشت و خطبہ مدام
گرد نعل سمند او ز فلک — حور را مثل تحفہ برد ملک
تا بر افلاک مہر باشد و ماہ — بر سر خلق باد سایۂ شاہ
دوستش بس عزیز و دشمن خوار — شاہ بر تخت مدعی بردار

اسی طرح «تحفۃ السعادت» کے ذیل میں جو ابیات ڈاکٹر نقوی نے لکھے ہیں، وہ بھی ہمارے پیش نظر دیباچے میں مذکور ہیں۔ ذیل میں

---

(۱) یہ اقتباسات عزیزی اکبر علی خاں اسسٹنٹ لائبریرین رضا لائبریری رام پور کے توسط سے حاصل ہوئے ہیں، راقم ان کا شکر گزار ہے۔
(۲) نسخۂ رام پور ورق ۳ ب — ٤ الف۔

چند شعر نقل کیے جاتے[1] ہیں :

بُد گذشته دهم زماه صفر — سنه تسع مائة و سته عشر
که شد از فضل ذوالجلال تمام — داشتم تحفة السعادت نام
بهرآن تا برم چو تحفه عیان — پیش ممدوح خود سعید زمان
چو مشرف شود بیک نظرش — سعد گردون کند جو تاج سرش
وان دبیر فلک عطارد نام — نسخه سازد بصد هزار اکرام
قدر این داند اهل فضل و هنر — سنگدل را برین گهرچه گذر
می نزیبد بنزد اهل دلان — گزدن خر حمائل از قرآن
که نهد خوان خوش به پیش کلاب؟ — که بریزد به موشخانه گلاب؟
که برد تحفهٔ عزیز بشوم ؟ — چه امید بهی رساند بوم ؟
که برد برگ گل بنزد جعل ؟ — که دهد طمعه زاغ را ز عسل ؟
حیف باشد بنزد اهل ذکا — صورت خوب پیش نا بینا
التماسم بصاحب این فن، — هست چون تحفهٔ محقر من
بیند ویابد ازچه سهو و خطا — قلم صحتش زند بخدا
گرچه کردم تتبعی بسیار — باشد آخر خطا بسی لاچار
این نگویم که کارکی کردم — بلکه دستی بخواهش آوردم
گر بانصاف نیست تحسینی — باز داری زبان زنفرینی
نزد اهل دلی و اهل هنر — ترک از حرفگیری اولی تر
ای دریغا که اندرین عالم — گشت انصاف مثل عنقا گم
بنده محمود ابن شیخ ضیا — خواهد از حق همی خلا و ملا
هر که مارا کند به نیکی یاد — یاد او در جهان به نیکی باد
باد مارا و صاحب مارا — از زبان بدان پناه خدا

ان اقتباسات کے پیش نظر چند ضروری باتیں عرض کی جاتی ہیں :

(الف) لغت علمی کے ذیل کی پہلی بیت ذراسی تبدیلی کے ساتھ

---

(۱) ایضاً ورق ۵ ب ـ ٦ ب

ہماری نقل کی ہوئی ابیات میں دوسری نظم کے ذیل میں آئی ہے ، یہاں یہ بہت مناسب جگہ پر ہے ، «فرہنگ نویسی فارسی» میں بے ربط ہے . ایک نظم کے ذیل کی بیت دوسری نظم میں شامل ہونے کی بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی .

(ب) باقی تین ابیات سلطان سکندر کی مدح سے لی گئی ہیں . آخری بیت کے مصرعے الٹ گئے ہیں .

(ج) تحفة السعادت کے مؤلف نے دوسری نظم کو جو مثنوی کے طرز میں ہے ، قصیدہ[1] کہا ہے . ڈاکٹر نقوی بھی اسے قصیدہ کہتے ہیں . اس بیان سے غلط فہمی اور التباس پیدا ہوسکتا ہے .

(د) ڈاکٹر نقوی کا بیان ہے کہ آغاز کتاب (دیباچہ) میں ایک قصیدہ موجود ہے جس میں مؤلف نے سلطان لودی اور شیخ سعید کی مدح کی ہے اور اس کے بعد وجہ تالیف کتاب بیان کی ہے . اول جیسا کہ لکھا جاچکا ہے یہ نظم قصیدہ نہیں مثنوی کی شکل میں ہے ، دوم یہ نظم بادشاہ کی مدح کے لیے وقف ہے ، عنوان میں بھی اس کی صراحت ہے اور نظم کی ساری ابیات میں سلطان سکندر لودی کا ذکر ہوا ہے . ابتدائی ابیات پہلے درج ہوچکی ہیں ، خاتمے کی دوبیتیں یہ ہیں :

خسروان صف زدہ بدرگاهش　　باد گردون یکی ز خرگاهش

حق بهردم معین و ناصر باد　　عمر چون عمر نوح و خضردهاد

(ی) مآخذ کے سلسلے میں مقدمۂ کتاب میں جو اطلاع درج ہے ، وہ ڈاکٹر شہریار کی فراہم کی ہوئی اطلاع سے کاصی مختلف ہے . یہ بات قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے «لغت علمی» کے مآخذ کا ذکر نہیں

(۱) نسخۂ رامپور ورق ۵ پر .

کیا ہے البتہ «تحفة السعادت» کے ذیل میں یہ اطلاعات بہم[1] پہنچائی ہیں:

«در ذیل همین مطالب اسامی فرهنگهای مورد استفادهٔ خود را مانند فرهنگنامهٔ قواس، زفان گویا، عمان المعانی، دستور الفضلاء. شرح مخزن، فرهنگنامهٔ ظهیر دهلوی، فرهنگ حسینی، عجائب اللغات، شرح خاقانی، صحاح صراح، نصیب الولدان و مثلثات را ذکر کرده است»

«تحفة السعادت» کے دیباچے[2] میں یہ ہے:

«بنا بر التماس شان لغات دری و فارسی و ماوراءالنهری و عجمی[3] و ترکی و چندی از تازی بطریق تکمیل ابواب و فصول از نسخ معتبر و فرهنگ نامه های مفتخر چنانچه ضمیر و دستور و فرهنگ فخر قواس و زفان گویا و دستور الفضلا و شرح مخزن و فرهنگ قاضی ظهیر و فرهنگ ابراهیمی و حسینی و فرهنگ عجائب ولغات تازی از صراح و خلاصه و نصیب الولدان و تاجین آورده»

دونوں مآخذوں میں چند اعتبار سے تفاوت ہے:

۱ دیباچے میں فارسی اور عربی کے لغات الگ الگ مندرج ہیں مگر ڈاکٹر شہریار نے یہ امتیاز ختم کردیا ہے.

۲ فارسی لغات میں تین قسم کا فرق ہے:

(الف) ذیل کی تین فرہنگوں کے نام ڈاکٹر صاحب کے یہاں غائب ہیں:

فرہنگ ضمیر، دستور، فرہنگ ابراہیمی. دستور سے مراد غالباً دستور الافاضل مؤلفہ حاجب خیرات دہلوی ہے.

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ٦٢

(۲) نسخۂ رامپور ص ٥—٦

(۳) دری، فارسی اور عجمی بظاہر ایک ہی زبان ہیں معلوم نہیں مؤلف نے ان کو تین الگ الگ زبان کیونکر قرار دیا ہے.

(ب) ڈاکٹر شہر یار کی کتاب میں حسب ذیل دو نام زاید ھیں:
شرح خاقانی ، عمان المعانی. راقم کو آخر الذکر نام کی کوئی فرھنگ دستیاب نہیں ھوسکی ھے. غالباً ڈاکٹر موصوف کو سہو ھوا ھے.

(ج) حسب ذیل دو ناموں میں فرق ھے:
«فرھنگ عجائب» کے بجائے ڈاکٹر شہر یار صاحب کے یہاں «عجائب اللغات» اور «فرھنگ قاضی ظہیر» کے بجائے «فرھنگ نامه ظہیر دھلوی» درج ھے. میرے خیال میں ان دونوں ناموں کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب سے سہو ھوا ھے اس لیے که جہاں جہاں یه دونوں نام آئے ھیں، وھاں دیباچے میں مندرج ناموں کی طرح آئے ھیں، مثلاً فرھنگ جہانگیری کے ٤٤ مآخذ میں یه دونوں فرھنگ شامل ھیں، صاحب جہانگیری نے فرھنگ کا نام «فرھنگ عجائب» اور ظہیر کا نام قاضی ظہیر لکھا ھے، اس کی وطنی نسبت «دھلوی» مطلق درج نہیں، معلوم نہیں ڈاکٹر شہر یار نے یه اضافه کس بنا پر کیا.

(۳) عربی لغات کے ذیل میں تھوڑا سا فرق ھے:
«فرھنگ نویسی» کے اعتبار سے «صحاح» اور «مثلثات» منجمله «صراح» اور «نصیب الولدان» کے، «تحفه» کے مآخذ میں تھے، لیکن مقدمهٔ «تحفة السعادت» میں ان دونوں کے بجائے «خلاصه» اور تاجین کا نام ملتا ھے. صاحب مدار الافاضل اور ریو نے اس فرھنگ کے مآخذ کے سلسلے میں جو اطلاع دی ھے اس سے آخر الذکر قول کی ایک گونه تائید ھوتی ھے چنانچه ان دونوں[1] کے بیانات ذیل میں درج کیے جاتے ھیں:

«از کتب متاخرین «تحفة السعادت اسکندری» و «موید الفضلا»
و هردو آن کتاب منقوله اند از کتب معتمده و معتبره چنانچه
لغات تازی از صراح و تاجین و نصیب الولدان و دستور و خلاصه

(۱) دیکھیے مقدمهٔ مدار الافاضل جلد اول مرتبه ڈاکٹر محمد باقر دانشگاه پنجاب.

و لغات فارسی از ضمیر و دستور و فرهنگ فخرقواس و علمی[1]
و علی نیک پی و شرح مخزن و قنیة الطالبین و مؤید[2] الفواید و
لسان الشعرا و طب حقایق الاشیاء »

ریو کا قول یہ ہے[3] :

"He (the author of the Tuhfat us-Saadat) enumerates the following sources: Zamir (Blochmann No. 33), Dastur (probably Dastur ul-Afazil No. 17), Farhang-i-Fakhr Qawwas, Zufan-i-Guya (No. 21), Dasturul-Fuzala (No. 18), Adatul Fuzala, Sharh-i-Makhzan, Farhang-i-Qazi Zahir, Farhang-i-Ibrahimi (Sharaf Nama-i-Maneri), Husaini (No. 16) and 'Ajaib (No. 36). For Arabic Works he made use of the Surah, Dastur, Khulasah, Nasib-ul-Wildan and Tajain."

ریو اور مقدمہ « تحفۃ السعادت » (نسخۂ رامپور) میں صرف دو جگہ فرق ہے۔ ریو کے یہاں فارسی لغات میں « ادات الفضلا » اور عربی میں « دستور » کا اضافہ ہے۔ بقیہ سب وہی ہیں۔ لیکن صاحب «مدارالافاضل» کے یہاں بہت فرق ہے، اس نے « تحفۃ السعادت » اور « موید الفضلا » دونوں کے مآخذ اکٹھا لکھ دیے ہیں۔ در اصل آخرالذکر[4] کے مآخذ یہ ہیں :

« از لغات عرب علی قدر ما یحتاج من الصراح والتاج و از لغات فارس و روم و سمرقند و ما وراء النہر و ترک و جزء آن لسان الشعراء، و ادات الفضلا و دستور الافاضل و زفان گویا و موایدالفواید[1] و شرح مخزناسرار و طب حقایق الاشیاء مذکور است وآنچه در شرفنامه و قنیة الطالبین و در فرهنگنامه ها و نسخهای متعارف و متداول مسطور است الخ »

---

(۱) بعض جگہ اس کا نام عالمی ملتا ہے، دیکھیے مآخذ جہانگیری و فہرست مرتبۂ سعید نفیسی شامل مقدمہ لغت نامۂ دهخدا ؛ بلاخمن، ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) زیر شمارہ ۳۵ ص ٥ ۔

(۲) کذاست در اصل موایدالفواید ہونا چاہیے۔

(۳) فہرست مخطوطات فارسی (۲ : ٤۹۳-٤۹٤)

(٤) دیکھیے مؤید الفضلا طبع نول کشور ص ۲-۳

«موید الفضلا» اور «تحفة السعادت» کے الگ الگ مآخذ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب «مدار الافاضل» سے ان دونوں فرہنگوں کے مآخذ کے سلسلے میں سہو ہوا ہے۔ اس نے عربی کے لغات تو ٹھیک ٹھیک درج کیے ہیں۔ عربی کی پانچ فرہنگیں ہیں اور پانچوں «تحفة السعادت» کے مآخذ میں تھیں، ان میں سے دو صاحب مؤید نے استفادہ کیا تھا. البتہ فیضی سرھندی صاحب مدار سے فارسی فرہنگوں کے سلسلے میں بڑا تسامح ہوا. مثلاً اس نے دو فرہنگ یعنی فرہنگ علمی و فرہنگ علی نیک پی کے نام زیادہ درج کردیے ہے، اور حسب ذیل سات فرہنگوں کے نام درج ہونے سے رہ گئے ہیں:

ادات الفضلا، زفان گویا، دستورالفضلا، فرہنگ قاضی ظہیر،
فرہنگ ابراہیمی، فرہنگ حسینی، فرہنگ عجائب.

مدار الافاضل کے مطبوعہ[1] نسخے کی اس غلطی کی بنا پر اس سلسلے میں مزید ایک پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے. مآخذ کے سلسلے میں یہ فقرہ درج ہے: «دستور و خلاصۂ فارسی از ضمیر». اس فقرہ کی صحیح صورت یہ ہوگی: «دستور و خلاصه و لغات فارسی از ضمیر»۔

«خلاصۂ فارسی از ضمیر» کوئی کتاب نہیں. یہاں «دستور اور خلاصه» سے مراد عربی کے دو لغات ہیں. «ضمیر» فارسی کی ایک اور فرہنگ ہے.

---

(۱) مجلد اول ڈاکٹر محمد باقر استاد دانشگاہ پنجاب کے اہتمام سے لاہور سے ۱۹۵۹ء میں شایع ہوچکی ہے.

«مدارالافاضل» کے مآخذ کی نایاب[1] فرہنگوں کی فہرست میں «دستور و خلاصۂ فارسی از ضمیر» کو ایک فرہنگ قرار دیا گیا ہے حالانکہ جیسا قبلاً عرض ہوچکا ہے «دستور» اور «خلاصہ» عربی کے لغات ہیں اور «ضمیر» فارسی کی ایک الگ فرہنگ تینوں کا ایک ساتھ جوڑ غلط ہے.

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ «تحفة السعادت» کے مآخذ کی فارسی فرہنگوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل درج کردی جاے.

۱ـ فرہنگ ضمیر: اس فرہنگ کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷ ھ) کے مآخذ میں تھی. اس سے واضح ہے کہ گیارھویں صدی ہجری کے اوائل تک یہ فرہنگ موجود تھی. آقاے سعید

(۱) اس سلسلے میں مرتب کتاب سے تسامح ہوا ہے کہ انھوں نے دستور اور خلاصہ دو عربی کے لغات اور ضمیر فارسی کا لغت، ان تینوں کو ایک لغت سمجھا ہے، مزید برآں فارسی کے دو لغت دستور اور فرہنگ فخر قواس کو بھی ایک ہی نمبر کے ذیل میں (نمبر ۲) درج کیا ہے. اس سے ظاہر ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی فرہنگ سمجھتے ہیں (حالانکہ اس سے قبل صفحہ ج پر تاجین کو دو کتاب سمجھکر ان کو دو نمبر دیے ہیں) در اصل دستور سے مراد دستورالافاضل مؤلفہ حاجب خیرات ہے جو فرہنگ فخر قواس کے چند سال کے بعد تالیف ہوئی.

مجھے مرتب کی اس راے سے بھی اختلاف ہے کہ ان کی دی ہوئی فہرست کی اکثر کتابیں شیخ اللہ داد فیضی مؤلف مدار الافاضل کے مآخذ میں رہی ہیں (غالباً مورد استناد شیخ اللہ داد فیضی است) اگر اس سے صرف اول تین کتابیں مراد ہیں تو غالباً کا لفظ بے موقع ہے اس لیے کہ یہ تینوں اس کے مآخذ میں ہیں دوسری ۹ کتابوں کی فہرست وہی ہے جو موید اور تحفة کے مآخذ میں تھیں صاحب مدار کی نہیں.

نفیسی کی مرتب کی ہوئی فارسی فرہنگوں کی فہرست[1] میں اس کا نام فرہنگ ضمیری غلط درج ہے۔

۲۔ فرہنگ دستور: ریو[2] کا قیاس درست معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد دستورالافاضل ہے۔ (اگرچہ دستور[3] نامی ایک اور فرہنگ جہانگیری کے مآخذ میں نظر آتی ہے)۔ دستورالافاضل کا مولف حاجب خیرات رفیع دہلوی اور سال تالیف ۷۴۳ ہجری ہے۔ اس کا بظاہر واحد نسخہ ایشیاٹک سوسایٹی بنگال کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔ اسی نسخے کی بنیاد پر راقم حروف نے اس کا تنقیدی متن تیار کرلیا ہے۔ علاوہ بریں ایک مقالہ بھی اسی فرہنگ پر مبنی سپرد قلم کیا ہے۔ اس فرہنگ کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ فارسی فرہنگوں میں قدامت کے لحاظ سے اس کا تیسرا نمبر[4]

---

(۱) دیکھیے لغت نامہ شمارۂ مسلسل ٤٠ مقدمہ ص ۱۸۰-۱۸٦ اس فہرست میں متعدد غلطیاں اور خامیاں ہیں مثلاً نمبر ۱، ۱۱ بحر الافاضل اور بحرالفضائل دونوں ایک ہی ہیں۔ نمبر ٤٤ رسالۂ حسین وفائی اور نمبر ۸۲ فرہنگ حسین وفائی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۱۰٤ فرہنگ فخری قواس اور نمبر ۱۱ فرہنگ مبارک شاہ غزنوی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۷۲ فرہنگ اللہ داد سرہندی کہ ظاہراً ہماں مدار الافاضل است ایسی صورت میں نمبر ۱٦۰ کے ذیل میں مدار الافاضل کا بیان غیر ضروری ہے۔ فرہنگ ابراہیمی اور فرہنگ دستور وغیرہ کا نام شامل ہونے سے رہ گیا ہے۔ متعدد فرہنگوں کے بارے میں غلط اور ناقص اطلاعات درج ہیں۔

(۲) فہرست مخطوطات فارسی ج ۲ ص ٤٩۳

(۳) یہ نام فہرست مرتبہ نفیسی اور فہرست بلاخمن دونوں میں شامل نہیں، حالانکہ جہانگیری کے تمام نسخوں میں موجود ہے۔ مزید فرہنگ نویسی فارسی ص ۸٦ اور فہرست کتابخانۂ مدرسہ سپہ سالار ج ۲ ص ۲۱۳ جہاں جہانگیری کے مآخذ کی ٤٤ کتابوں کے نام درج ہیں، ان دونوں میں یہ نام صراحۃ موجود ہے۔ اس کے علاوہ دستور الافاضل اور دستورالفضلاء کا بھی نام نظر آتا ہے۔ اس سے دستور کے الگ ہونے کا قطعی ثبوت فراہم ہوجاتا ہے

(٤) اس سے دو قدیم فرہنگیں لغت فرس اسدی (تالیف بعد ٤٥۸) اور فرہنگ قواس (تالیف در حدود ۷۱٦) ہیں۔

ہے، اس کے علاوہ دستورالافاضل فارسی کی پہلی قدیم[1] فرہنگ ہے جس کی ترتیب باعتبار حروف تہجی ہے۔

۳۔ فرہنگ فخر قواس: فخر قواس علاءالدین خلجی (٦٩٥-٧١٦ ھ) کے دور کا مشہور شاعر[2] تھا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ فرہنگ غالباً ٧١٦ ھ سے قبل تیار ہوگئی ہوگی۔ دستور الافاضل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٧٤٣ ھجری تک فخر قواس زندہ تھا۔ قدامت کے لحاظ سے فارسی فرہنگوں میں اس کا نمبر دوسرا ہے۔ اس کا بھی واحد نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں محفوظ ہے، اس نسخے کی بنیاد پر راقم کی توجہ سے اس کا متن تیار ہوچکا ہے، راقم الحروف نے اس پر ایک تفصیلی مضمون «فکرونظر» جولائی ١٩٦٥ء میں شایع کیا ہے۔

٤۔ زفان گویا: یہ فرہنگ ٨٢٢ اور ٨٣٧ ھجری کے درمیان مرتب ہوئی، عرصے تک اس کے کسی نسخے کا علم نہ تھا۔ کچھ ہی عرصہ ہوا اس کے دو نسخوں کا علم ہوا، ایک خدا بخش خاں اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں جس پر پروفیسر سید حسن صدر شعبۂ فارسی نے «فکر و نظر» میں ایک گرانقدر مضمون شایع کیا ہے، دوسرا نسخہ لینن گراڈ کے ملل آسیائی انسٹی ٹیوٹ میں ہے، روسی زبان شناس مسٹر س۔ای۔ بایفسکی (Bayevsky S. I) نے اسی نسخہ کی مدد سے اس کا تنقیدی ایڈیشن تیار کرایا ہے۔

٥۔ دستورالفضلا، یہ نایاب فرہنگ ہے۔ جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام موجود ہے۔

---

(۱) اسدی کی ترتیب حرف آخر کے اعتبار سے ہے اور فرہنگ قواس مقدمۃالادب زمخشری کے طرز پر مطالب کے اعتبار سے مرتب ہے۔

(۲) تاریخ فیروز شاہی چاپ سوسایٹی ص ٣٦٠ اور تاریخ فرشتہ ١: ١٢٢ میں اس کا ذکر آیا ہے مگر لغت کا ذکر نہیں۔

۶۔ شرح مخزن اسرار: اگرچہ یہ شرح ہے، لیکن اس کتاب میں اتنے اہم مسائل آگئے ہیں کہ لغت نگاری کے سلسلے میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے. اس کا مولف محمد بن قوام بن رستم ہے جو ۷۹۵ ہجری میں اس شرح کی تیاری میں مصروف تھا. مولف کی دوسری کتاب فرہنگ بحر الفضایل ہے جو ۸۳۷ ہجری کے حدود میں مکمل ہوئی. راقم حروف اس فرہنگ کی تصحیح میں مصروف ہے. حافظ محمود شیرانی نے رسالہ مخزن لاہور بابت مارچ اپریل ۱۹۲۲ میں اس کتاب پر ایک دلچسپ مضمون شائع کیا تھا جس میں شرح مخزن اسرار کے سلسلے میں یورپی مستشرقین اور مطبع نول کشور کی غلطیاں دور کی گئی تھیں. ۱۹۴۱م میں جناب امتیاز علی عرشی صاحب نے رسالۂ معارف اعظم گڑھ (بابت جولائی اگست) کے ذریعہ انھیں غلطیوں کا ازالہ کرایا. انھوں نے مزید یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شرح مذکور فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ــ۷۹۰) کے دور کے مشہور شاعر مطہر کڑہ کی تالیف ہے. راقم حروف کے نزدیک یہ انتساب صحیح نہیں ہے چنانچہ راقم نے اپنے ایک مضمون میں جو معارف کے پچھلے شمارے (جنوری ۱۹۶۷م) میں شائع ہوا ہے، یہ ثابت کیا ہے کہ مطہر کڑہ اس شرح کا مولف نہیں ہوسکتا.

(۷) فرہنگ ابراہیمی: عام طور پر فرہنگ شرفنامہ منیری[1] کے نام سے بھی یاد کی جاتی ہے چنانچہ ریو نے «تحفه السعادت» کے مآخذ کے ذیل میں فرہنگ ابراہیمی کے ساتھ قلابین میں شرفنامہ کا[2] اضافہ کیا ہے. لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول الذکر فرہنگ آخر الذکر سے الگ ایک دوسری فرہنگ تھی جو اب موجود نہیں، مگر جہانگیری کی ترتیب کے وقت موجود تھی چنانچہ اس کا نام جہانگیری کے مآخذ[3] میں موجود ہے.

---

(۱) دیکھیے ایشیاٹک سوسایٹی جرنل (۱۸۴۸) ص ۷
(۲) فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ۴۹۳ــ۴۹۴.
(۳) دیکھیے مقدمۂ جہانگیری، فرہنگ نویسی فارسی ص ۸۶، فہرست کتاب خانۂ مدرسۂ سپہ سالار ۲ : ۲۱۳.

علاوہ بریں اس آخر الذکر فرہنگ کے مآخذ میں شرف نامہ بھی تھی ، اس سے دونوں کے الگ الگ وجود پر بخوبی استدلال ہوسکتا ہے ۔ اس واضح دلیل کے باوجود ابراہیمی کا نام سعید نفیسی کی مرتبہ فہرست سے خارج ہے ۔ لیکن یہ قیاس اس وقت تک درخور توجہ نہیں ہوسکتا جب تک یہ نہ ثابت کیا جائے کہ صاحب جہانگیری سے تسامح ہوا. بلا خمن نے بھی اپنے گرانقدر مضمون Contribution to Persian Lexicography میں لکھا ہے[۱] :

"Farh ıng-i-Ibrahimi This appears to be another dictionary other than No. 28 (شرفنامہ)"

ان حالات میں نفیسی کی مرتبہ فہرست سے اس لغت کا اخراج بے بنیاد ہے ۔ ضمناً عرض ہے کہ فرہنگ ابراہیمی فرہنگ ابراہیم مرزا اصفہانی سے جو دسویں صدی کے اواخر میں مرتب ہوئی[۲] ، الگ فرہنگ[۳] ہے ۔

(۸) فرہنگ حسینی : یہ فرہنگ بھی نایاب ہوچکی ہے البتہ اوائل گیارھویں صدی ہجری میں یعنی جہانگیری کی تالیف کے[۴] وقت تک ضرور موجود تھی ۔ ڈاکٹر محمد معین نے اس کو عالمگیری دور کے ایک مولف حسین بن احمد کی طرف منسوب[۴] کیا ہے ۔ مگر انتساب کے مہمل ہونے کے لیے یہ اشارہ کافی ہے کہ جو کتاب جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷ ھ) کے ماخذ میں ہو اس کا مولف، عالمگیر کا معاصر نہیں ہوسکتا. علاوہ بریں یہ فرہنگ

---

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ٤ .

(۲) یہ فرہنگ ۹۸٦ میں مرتب ہوئی، دیکھیے برہان قاطع چاپ ڈاکٹر محمد معین ج ۱ مقدمہ ص ۷۵ حاشیہ ، نیز فہرست کتاب خانۂ مدرسہ سپہ‌سالار (۲ : ۲۲۹) .

(۳) بلاخمن نے بھی متوجہ کیا ہے کہ فرہنگ شرفنامہ اور فرہنگ ابراہیم مرزا کو دو الگ الگ تالیف سمجھنا چاہیے ۔ دیکھیے ایشیاٹک جرنل (۱۸٤۸) ص ٦ ۔ بلا خمن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ فرہنگ ابراہیمی محض جہانگیری کے مآخذ میں تھی (ایضاً ٤ لغت نمبر ۳).

(٤) دیکھیے لغت نامۂ دھخدا ، مقدمہ ص ۱۸۳ ، ح نمبر ۲ .

« تحفة السعادت » کے مآخذ میں موجود ہے ، اس سے یہ بات قطعی طور ترطے ہوجاتی ہے کہ اس کا مولف عالمگیر کے عہد سے تعلق نہیں ہوسکتا ۔ اس کا امکان البتہ ہے کہ اس نام کی کوئی اور فرہنگ ہو جس کا مصنف عالمگیری دور سے تعلق رکھتا ہو ، لیکن نفیسی کی مرتبہ فہرست میں صرف ایک ہی فرہنگ حسینی[1] ہے اور اسی پر ڈاکٹر محمد معین نے یہ حاشیہ حڑھایا ۔ مختصر یہ کہ بحالت موجودہ ہم یہ بات تسلیم کرنے سے قاصر ہیں کہ فرہنگ حسینی عالمگیری دور کی تالیف ہے ۔

کتابخانۂ سپہ سالار کی فہرست[2] میں زیر بحث فرہنگ کا نام فرہنگ حسنی لکھا ہے جو کتابت کی غلطی ہے ۔ بلاخمن[3] نے فرہنگ حسین وفائی کا نام فرہنگ حسینی وفائی لکھا ہے ۔ اس غلطی کی وجہ سے آخر الذکر اور فرہنگ حسینی میں التباس کا موقع ہوجاتا ہے مگر بہرحال یہ دونوں الگ الگ فرہنگیں ہیں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ۔

(۹) فرہنگ عجائب : یہ فرہنگ جہانگیری کے مآخذ میں تھی ، اس سے قیاس کیا جاسکتا تھا کہ اوائل گیارھویں صدی تک یہ باقی تھی ، مگر اب یہ موجود نہیں ۔ اس کا یہی نام ہر جگہ درج[4] ہے ، مگر ڈاکٹر شہریار نے « فرہنگ نویسی فارسی » میں اس نام کو عجائب[5] اللغات لکھ دیا ہے جو یقیناً کسی سہو کا نتیجہ ہے ۔

(۱۰) فرہنگ قاضی ظہیر یہ فرہنگ بھی نایاب ہوچکی ہے ۔ مگر

---

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) لغت نمبر ۱٦ کے ذیل میں بلاخمن نے اس کا نام جہانگیری کے حوالے سے لکھا ہے ۔

(۲) ج ۲ ص ۱۱۳

(۳) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ٥ لغت نمبر ۱٤ ۔

(٤) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ۱٦ ، لغت نامۂ دہخدا مقدمہ ص ۱۸۳ شمارہ ۱۰۲

(٥) فرہنگ نویسی فارسی ص ۸۷ خود موصوف نے اس کا نام فرہنگ عجائب ہی درج کیا ہے ۔

جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام نظر آتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت زیادہ مشہور فرہنگ نہ تھی ، بہرحال ڈاکٹر شہریار نے مؤلف کی وطنی نسبت دہلوی بغیر کسی سند کے درج کی ہے[1] اس بنا پر ان کا قول غلط ہے ۔

(۱۱) ادات الفضلا : اس مشہور فرہنگ کا مؤلف قاضی خان بدر محمد دہلوی اور اس کا سنہ تالیف ۸۲۲ ھ ہے ۔ ہندوستان ہی میں یہ فرہنگ مرتب ہوئی ہے ۔ راقم حروف کے پیش نظر اس کے دو نسخے ہیں ، ایک نسخہ مسلم یونیورسی لائبریری اور دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا ہے ۔ عنقریب اس کتاب کا تنقیدی ایڈیشن تیار ہوجائے گا ۔ برٹش میوزیم کے نسخۂ « تحفة السعادت » کے مآخذ میں یہ فرہنگ[2] نظر آتی ہے ، لیکن نسخۂ رام پور میں اس کا نام غائب ہے ۔

اس مضمون سے توقع کی جاتی ہے کہ « تحفة السعادت » اور اس کے مآخذ کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں رونما ہوگئی ہیں وہ رفع ہوجائیں گی ۔

علی گڑھ (۱۲/۶/۱۹۶۶) ڈاکٹر نذیر احمد

(۱) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ٤١ ۔
(۲) دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ۲۱۳ ۔

ديوان ابن مقبل

تحقيق الدكتور عزة حسن

تميم بن أبيّ بن مقبل العجلاني أحد الخمسة الذين وردت فيهم عن رواة الشعر الثقات، و أئمة اللغة الأثبات، هذه المقولة المأثورة — « و من أراد الغريب الشديد الثقة ففي شعر ابن مقبل، و ابن أحمر، و حميد بن ثور الهلالي، و الراعي، و مزاحم العقيلي »[1] — وكان ذلك مما أحس به ابن مقبل نفسه حيث قال:

إذامت عن ذكر القوافي فلن ترى لها تاليا مثلي أطبّ و أشعرا

وأكثر بيتا ماردأ ضربت له حزون جبال الشعر حتى تيسرا

أغرّ غريباً يمسح الناس وجهه كما تمسح الأيدي الأغرّ المشهرا[2]

وجاء عنه فيما حكوا من أقاويله — « إني لأرسل القوافي عوجا، فتأتيني وقد ثقفتها » —[3]

مازال ديوان شعر تميم نادراً يعزّ العثور على مخطوطه، إلى أن أخرجت إلينا مديرية إحياء التراث القديم التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، نشرة منقحة و محققة لديوانه في عام ١٩٦٢م. ولما عثرت عليها عاودت بي الوهلة الأولى إلى إبان تلمذتي للاستاذ عبدالرحمن الكاشغري، الذي دراسته لشعر ابن مقبل عرفتني أول مرّة بمكانة هذا الشاعر و قيمة شعره. وكان اتفق له قبل ثلاثين سنة أونحوها، أن يتتبع نصوص شعر ابن مقبل ويودعها في نسخة مفرزة،[4] بيد أن الظروف لم تساعده للآن على

---

(١) المصون في الادب (الكويت) ص ١٩٦

(٢) ديوان ابن مقبل تحقيق الدكتور عزةحسن (دمشق، ١٩٦٢) ص ١٣٦

(٣) راغب الاصبهاني: محاضرات الأدباء (مصر ١٢٨٧هـ) ١ : ٤٨.

(٤) مسعود عالم الندوي: مقدمة الزهرات (مجموعة شعرية للكاشغري): (لكناؤ ١٣٥٤هـ) ص ٢٨؛ عبدالستار: تاريخ المدرسة العالية (بالأردوية (داكة، ١٩٥٩) ٢ : ٢٠٠

إخراجها الى الجمهور، فظلت هذه القطعة الفذّة التى أفرغ وسعه فى تطريز ديباجها، مدّخرة لديه كعلق مضنة، بحيث لم يطلع عليها غير نفر قليلين من أخصائه وخلصائه .

و مهما يكن فقد جاءتنا هذه النشرة الفاضلة ،تشعب صدعا متفاقما وإنما أعدها السيد الدكتور عزّة حسن فاكملها عُدةً وعتادا . وهوكما سبق لنا التنويه بنشرته المحققة لديوان[1] بشر بن أبى‌خازم الأسدى . من رازة النصوص القديمة وروادها الموفقين للسداد .

لقدصدرها المحقق بمقدمة ممتعة صافية، تزودنا بمعلومات قيمة عن‌حياة الشاعر، و تبحث فى خصائص شعره ومكانته المرموقة بين الشعراء . ثم إنها تعرفنا بالنسخة المخطوطة التى عول عليها المحقق، و تصف طريقته المثلىٰ التى سلكها فى إنجاز عمله الباهظ . ولاشك أنه ركب الجادة فى تحقيق النصوص لشعر ابن مقبل و لم يقصر فى تخريجه للقصائد مرةً ولأفراد الأبيات مرةً أخرى كمالم‌يأل جهدا فى ضبط الروايات و التثبت منها مع تحرى‌الصواب و توقى التصحيفات و التزم أن يوضح مايناط بالقصائد من مناسبات شتى و يلخص معانيها بيتا بيتا و يفسر غريبها و عويصها كلمة كلمة .

والنسخة المخطوطة التى اعتمد عليها المحقق و ظنها فريدة لا أخت‌لها توجد فى مجموعة دواوين عربية فى مدينة چوروم فى تركية . و سبق له أن ينشرمنها ديوان بشر . ولعله لم‌يقف على المخطوطة المحفوظة فى خزانة المخطوطات الشرقية لصاحبها خدابخش، فى مدينة بانكى فور فى الهند . و رقمها : ٣٣٠١، و هى إن لم تكن أختا للاولى فلا يبعد أن تكون بنتا لها، فإنها نسخة حديثة العهد و شبيهة جدًا بنسخة چوروم و جاءت علىٰ غرارها فى مجموعة دواوين وقصائد عربية وكذلك حواشيها لاتخلو من تعليقات لغوية بالعربية وأحيانا بالفارسية . و تكاد تحذوها حذوالقذة بالقذة فى عدد الأبيات

---

(١) طبع وزارة الثقافة والارشاد القومى بدمشق، ١٩٦٠ . وانظر مقالنا عن هذه الطبعة فى هذه المجلة (مجلة علوم اسلاميه) ٣ : ١٤٧ ـ ١٥٤، جامعة على‌كره، ١٩٦٢م

و ترتيبها ، و ترتيب القصائد و عددها . و كنت استنسخت منها أوائل القصائد لتميم و أواخرها كما نقلت بعض المقاطيع القصار له تماما فعنّ لى أنها تساعد الىٰ درجة كبيرة فى تصويب بعض الكلمات اللواتى أصابتها الأرضة أوغيرها من الآفات فى نسخة چوروم العتيقة . وسيأتى شواهد ذلك .

علىٰ أننى أولا و قبل كل‌شيىء ، أسوق فيمايلى مثالا من شعر بشر بن أبى‌خازم الأسدى ، والشىء بالشىء يذكر ، و ذلك قوله :

فلو كنت إذخفت الضياع أسرته بقادم عهد قبل ما هو مسئر

ورد فى مخطوطة بانكى فور هكذا (مسره) بالهمز . و تحت ذلك تعليقة نصها (مسئر ، أسأر يقال اذا شربت فأسئر أى أبق شيئا من الشراب فى قعر الإناء . والنعت منه سئّار على غير قياس لان قياسه مسئر) قلت ورد فى ديوانه المطبوع (مُسر) بدون الهمز . وقال المحقق معلقاً عليها — « هكذا رسمت هذه الكلمة فى الاصلين المخطوطين و لم نعرف ماهى » — (ديوان بشر بن أبى خازم : ص ٨٥ ، الهامش برقم ١٩ . دمشق ١٩٦٠) . و هذه فائدة فاتنا ذكرها فى مقالنا[1] السالف عن ديوان بشر .

و مما يجدر بالذكر أن المحقق الفاضل استدرك على النصّ الوارد فى المخطوطة التركية بذيل ضافٍ جدا . و ذلك أن المخطوطة خلت عن كثرة كاثرة من الأبيات الشاردة تروى لابن مقبل و تعزى إليه فى مختلف المظان وشتى الأماكن ، فالتقطها السيد المحقق من مكانها ، و وضع أبعاضها بين المكفين فى مواضعها من القصائد ، و أورد البقية الباقية التى خفى عليه محلها ، فى الذيل الملحق بالنص المخطوط .

ثم إنه تسهيلا للمراجعة وضع فهارس عديدة مفصلة ، للمعانى العامة ، والأعلام ، والقبائل و ما إليها ، والأماكن و ملحقاتها ، و النجوم وما يشاكلها ، كما لم يفته أن يذكر مراجع البحث و التحقيق ثم يذيل حواشيه ببعض الاضافات إليها و ينبه على تطبيعات عديدة فى جدول تصويب الغلط .

---

(١) مجلة علوم اسلامية ، (على‌گره ١٩٦٢ م) ٣ : ١٤٧ـــ١٥٤

و بالجملة فإن هذه الطبعة الأنيقة لشعر تميم العجلانى تضمن لصاحبها المحقق بطيب الذكر و جميل الثناء غير أننى مع تقديرى لصنعه السنيع بكل معنى الكلمة، أرى من واجبات النقد البرىء أن أشيرانى سقطات طفيفة، جاءت علىٰ حدّ تدسيم النونة، و العهد من عدت سقطاته . ولابأس أن أساهمه فى هذه الخدمة الجليلة للأدب بسرد بعض ما فاته من شعر تميم، ثم بتخريج طائفة من الأبيات التى لم يخرجها و إيراد ما أهمله من طرائف النكت و تفاريق الروايات الحقيقة بالاعتبار و التقييد .

فهاكم أولاً ماوقفت عليه من فائت شعره :

(الف) ورد له فى تاج العروس (٦ : ٢٨٨)

طربت إلى الحىّ الذين تحملوا ببرقة أحواذ وأنت طروب

برقة أحواذ : جمع حاذة، شجريألفه بقرالوحش .

(ب) وأنشد له الصغانى فى العباب وهو بلا عز و فى اللسان (١٠ : ٣٧٤) :

كبيضة أدحىّ تجفجف فوقها هجفّ حداء القطر و الليل كانع

تجفجف الطاير : انتفش او تحرك فوق البيضة و ألبسها جناحيه .

و فى اللسان : تجفف فوقها (تاج العروس ٦ : ٥٩) .

(ج) و الثلاثة الأنية أوردها الطبرى فى تأريخه (٣ : ٨٤٣، ليدن ١٨٨٤م) :

لما رأت بدل الشباب بكت له والشيب أرذل هذه الأبدال

و الناس همهم الحياة ولا أرى طول الحياة يزيد غير خبال

و اذا افتقرت الى الذخائر لم تجد ذخرا يكون كصالح الأعمال

(د) و قرأنا له فى خبر يوم مرج راهط، عندالبلاذرى :

يا جدع آنف قيس بعد همام بعد المذبب عن أحسابها الحامى

يعنى همام بن قبيصة و كان ممن قتل يوم المرج (راجع أنساب‌الأشراف ؛ ٥ : ١٣٦، يروشلم ١٩٣٦)

(هـ) و فى اللسان (١ : ٣٥٤) و تاج‌العروس (١ : ٢٤١) :

ما كنت مولى خنابات فآتيها و لا ألمنا لقتلى ذاكم الكلم

و الخنابة : الاثر القبيح ، و يروى (جنابات) يقول لست اجنبيا منكم ، ويروى (خنانات) بنونين وهى كالخنابات .

(و) و مما انشد له القالى فى البارع (ص ٨٠ ، لندن ١٩٣٣) :

كل الغلاصم أغصصنا بغلصمة ٍ خشناء جرباء لم تغمر من الهرم

جرباء : تجتنب و تحذر ، و الغلصمة : الجماعة من الناس . . . السادات .

(ز) وقال ايضاً فى البارع (ص ١٠٣) : قربوس السرج ، بفتح القاف و الراء على مثال فعلول و العامة تقول : قربوس بسكون الراء[1] ... قال ابن مقبل

قربوس السرج من محزمه بتليل كالهجين المحتزم

(ح) و البيتان قرأناهما فى خبر يوم ماكسين عندالبلاذرى :

قل لابنة الأخطل المسلوب مئزرها يوم الفوارس لما راث فاديها

و لست سائلها الا بواحدة ٍ مارد تغلب عنها اذ تناديها

و ماكسين: قرية من قرى الخابور ، غزا بها عمير بن الحباب و هو على قيس بنى تغلب و جماعتهم (وانظر انساب الاشراف ٥ : ٣١٧)

(ط) والبيت التالى :

اذا زجرت ألوت بضاف سبيبه أثيث كقنوان النخيل المخضلف

وقف المحقق على شطره (كقنوان النخيل المخصلف) بصاد مهملة نقلا عن اللسان و عزاه ابن برى لابن مقبل و انشده ابوعمرو فى نوادره بلا عزو ، و المخضلف بالضاد المعجمة (و انظر المخصص ١١ : ١٣٦) و هذا هو الصواب كما نبه عليه الصغانى (تاج العروس ٦ : ٨٩ ، ٩٠) و أورد ذلك ابن منظور ايضاً فى (خضلف) بمعجمتين (اللسان ١٠ : ٤٢٢) إلا انه تبع ابن برى فى (خصلف) بصاد مهملة و لعل ابن عباد أقدم من صحفها (راجع القاموس والتاج) .

(ى) وكذلك عجز بيت أورده فى الذيل برقم ٢٠ و صدره مع اختلاف فى العجز كمايلى :

بعراضة الذفرى مكايلة كوماء موقع رحلها جسر

---

(١) ورد فى التاج (٤ : ٢١٤) نقلاً عن عباب الصغانى : و بعض أهل الشام يثقله وهوخطأ ويجمع على قرابيس وهو أشد خطأ .

عزاه ابو عبيد لابن مقبل و ممن تبعه الجوهرى و ابن فارس و قال ابن سيدة : لم نجده فى شعره وقال الصغانى و ليس البيت لابن مقبل و انما هو لعمرو بن مالك العائشى اه (راجع تاج العروس ٣ : ٩٩) .

و هذه بقية الاستدراكات المتنوعة تراجع لها الصحائف التالية :

ص ٩ بيت ٤ :

بذى ميعة كان بعض سقاطه و تعدائه رسلا ذآليل ثعلب

هذا البيت لعلقمة بن عبدة عند ابى عبيدة فى خيله (ص ١٢٨، ١٣٧ ط. دكن، الهند) والرواية (أدنى سقاطه) و (تقريبه هونا) .

ص ١٠ ب ٩ :

بدا كمتيق الطير فاصر طرفه مسربل ديباج القميص المطيب

ورد فى معانى القتيبى (ص ٤٧٤) : المطنب : المطول اه بالنون وظنه المحقق تصحيفاً وقال لا معنى له فى صفة القميص اه و عندى ان ابن قتيبة فسر الكلمة لئلا تشتبه علينا الرواية بالنون واى حرج فى وصف القميص به اذا كان مذيلا فضفاضا .

ص ١٩ ب ٣٢ :

أناة كأن المسك دون شعارها يبكله بالعنبر الورد مقطب

جاء فى التاج (١ : ٤٣٤) « تحت ثيابها » بدل «دون شعارها» والعجز بلا عزو فى المخصص (١١ : ٨٧) و الرواية (يقطبها) . وجاء العنبر الورد فى قول شاعر آخر (المخصص ١ : ١٢٩) :

وألين من مس الرخامات يلتقى بمارنه الجادىّ والعنبر الوردُ

ص ١٩ ب ٣٣ :

كأن خزامى عالج طرقت بها شمال رسيس المس بل هى أطيب

قلت رواية الأساس (١ : ٢٢٠) « ضربت بها » ولا « طرقت بها » كما زعم . وفيه أيضا « أو هى أطيب » .

ص ٢٧ ب ١٤ :

جلت صنفات الريط عنه قوابه واخلصنه مما يصان و يمسح

قلت فى الاساس (صنف) « جلا » وفق ماورد فى الاصل و فى منتهى
الطلب كما حكى المحقق عنهما .

ص ٢٨ ب ١٦ :

به قرع ابدى الحصى عن متونه سفاسق اعراها اللحاء المشبحُ

رد فى المحكم (٢ : ١٦٦) « به قوب » بالواو و القوب كصرد قشور البيض.

ص ٣٤ ب ٢٩ :

بحىّ اذا قيل اظعنوا قد أتيتم أقاموا علىٰ اثقالهم و تلحلحوا

رد فى الشعر و الشعراء طبعة السقاء (ص ١٧٤) « بخيلٍ » بدل « بحىّ »

ص ٣٦ ب ٣٣ :

ينازع شقيا كان عنانه يفوت به الإقداع جذع منقح

خرجه عن بلدان ياقوت فقط . وهو فى تاج العروس (٦ : ٢٩٦ ، أيضاً
١ : ١٥٠) و الرواية (يعالج شكياً) قال الاصمعى هو منسوب الى قرية
ارمينية يقال لها شكى .

ص ٣٦ ب ٣٥ :

وجرداء ملواح يجول بريمها توقر بعد الربو فرطا و تمسح

لم يخرجه وهو من شواهد القالى فى البارع و الرواية (شوهاء)
بدل (جرداء) ، و (يزل) بدل (يجول) ، و (طورا) بدل (فرطا) .

ص ٥٢ ب ١٨ :

علىٰ ذات إسآدٍ كأنّ ضلوعها وألواحها العليا السقيف المشبحُ

فى التاج (٣ : ٦٢٨) رواية أخرى (و أحنائها) بدل (وألواحها)
هذا و رواية (ذات أيسار) أثبت مع مافيها من زيادة معنى .

ص ٦٠ ب ١٨ :

خليلىّ لا تستعجلا و انظر اغدا عسى ان يكون المكث فى الأمر أرشدا

لم يخرجه وهو فى التمثيل و المحاضرة للثعالبى (ص٥٢ ، القاهرة
١٩٦١) و الرواية (الرفق) بدل (المكث).

ص ٨٧ ب ٤٣ :

من كل أهوج سرداح و مقربة تقات يوم لكاك الورد بالغمر

اختار المحقق (سرداح) بالدال بناءً على ما ورد فى الاصل و المعانى الكبير (ص ٨٩) . و فى اللسان كما نقل عنه (سرياح) بالياء وهذه الرواية فيما أرى أجود اوجهين : احدهما ان النص اللغوى لايساويه الخط المجرّد وقد علمنا ان القتيبى لم يضبط هذه الكلمة فى معانيه والآخر أن (السرداح) بالدال فيما نعرف جاء نعتا للناقة فقط فلا عبرة إذن بما ورد فى الاصل أو فى المعانى الكبير . و أما قول المحقق : والسرداح : الفرس الطويل ، فلم أعثر عليه معزوا لأحد من رواة اللغة . و لعل ذلك مما ابتكره سامحه الله ، برأيه البحت . و قول المجد (والسرياح كجريال الطويل و الجواد) بالواو ، فالصواب أنه الجراد بالراء كما هو فى الصحاح و اللسان . و لذلك أورد الزبيدى السرياح للفرس السريع فى المستدرك واستشهد بالبيت (التاج ٢ : ١٦٣) .

ص ٩٥ ب ٦٢ :

فيه من الأخرج المرتاع قرقرة هدر الديافى وسط الهجمة البحر

ورد فى البارع للقالى (ص ٦) : «هجر» و لعله تصحيف وجاء فى معانى القتيبى (الديافى) على الصواب ولا (الديامى) كما زعم المحقق .

ص ٩٦ ب ٦٥ :

وصاحبى و هوه مستوهل زعل يحول بين حمار الوحش و العصر

قال : والمستوهل ، الفزع النشيط ، و الزعل النشيط الأشر اهـ و لعل الصواب فى تفسير (المستوهل) أن يقتصر على (الفزع) . وقال القالى : المستوهل و الوهل : الضعيف القلب ، الجبان ، و انشد البيت مرتين فى مادة (وهل) فى البارع .

ص ٩٨ ب ٧٠ :

أقول و الحبل مشدود بمسحله مرخى له ان يفتنا مسحه يطر

مرخى بالخاء فيما أرى تصحيف ليس إلا . يأبيه سداد نظم الكلام كما ان المصادر كلها تنفيه ولا أدرى كيف استساغ المحقق أن يجاوز النص الواضح فى الأساس (٢ : ٢٤٧) ثم ما رواه الاصمعى عن ابى طرفة و أبى عمرو بن العلاء فى المعانى الكبير . فالصواب ههنا (مرحى) ضد (برحى) ،

وكذلك قوله فى تفسير (مسحه) : نرى انه يريد به شعر نـاصية الفرس من المسيحة و هى الذؤابة من الشعر ١هـ شبه لاشيىء . فقد جاء فى معـانى القتيبى : يقول ان فـاتنا مسحه طارمن الحدة (ص ٥٩) .

ص ١٠٦ ب ٢ :

* ألا يبل جنين بين أرجلهـا *

فى الأصل المخطوط كمـا حكى عنه (أجلها) فـاستصوبها باجتهـاده . و فى مخطوطة بـانكى فور (الورقة الـ ١١) «احبلها» بالبـاء الموحدة بعد الحاء و لعل ذلك أقرب إلى الصواب .

ص ١٠٧ ب ١ :

خفرت على قيس فأدى خفـارتى فوارس منـا غير ميل ولا عسر

نقل عن الأساس (فأدوا) و لكنى وجدت فى طبع الوهبية (١ : ١٥٩ سنة ١٨٨٢) ثم فى الطبعة الهندية (فأدت) .

ص ١٠٧ ب ٤ :

* عدوا الجبـار بالمثقفة السمر *

رواية الأصمعى (فعدوا المذاكى) حكاهـا الشمشاطى[1] فى كتاب الأنوار و محاسن الأشعـار (الورقة الـ ١٠٧ ظ تصوير المخطوطة برقم ٣٣٩٢ فى مكتبة أحمد الثـالث) .

---

(١) هو ابوالحسن على بن محمد بن المطهر العدوى (المتوفى ٣٨٠ هـ) ترجم له ابن النديم (الفهرست ٢٢٠ مصر) وياقوت (معجم الادبا ١٤ : ٢٤٠-١٤٤ والبلدان ٣ : ٣٦٢ بيروت) االنجاشى (كتاب الرجال ٢٠٠) والزركلى (الاعلام ٥ : ١٤٣) و عمر رضاكحالة (معجم المؤلفين ٧ : ٢٠٣) وانظر Brock: Supple 1, 251 والصورة الشمسية للكتاب فى خزانة معهدالدراسات الاسلامية بجامعة على كره الهند وانها اطلعنى عليها السيد الدكتور مختـار الدين احمد فاستحق منى الشكر الجزيل وأنبأنى ان بعض المتخرجين عليه يتولى تحقيق هذا الكتاب تحت انشرافه والامل معقود على اخراج نشرة محققة له .

ص ١٠٨ ب ٥ :

ه و كل علندى قص أسفل ذيله ه

روى الاصمعى (شق) بدل (قص) فيماحكى الشمشاطى (المرجع الآنف الذكر)

ص ١٠٨، ب ٧ :

تقلقل عن فأس اللجام لهاته تقلقل سنف المرخ فى الجعبة الصفر

نقله الزبيدى عن ابن سيدة ثم قال و أورد الجوهرى عجزه و نسبه لابن مقبل و قال : هكذا هو فى شعرالجعدى (التاج ٦ : ١٤٦) .

ص ١١٥ ب ١١ :

راخى مزارك عنهم ان تلم بهم معج القلاص بفتيان و اكوار

لم يخرجه وهو فى الأساس (١ : ٢١٦) .

ص ١٢٣ ب ١ :

يا دار كبشة تلك لم تتغير بجنوب ذى خشب فحزم عصنصر

قال (ذوخشب جبل) والصواب انه بضم الخاء والشين واد و بالتحريك من مخاليف اليمن (راجع البلدان لياقوت) ثم قال (و عصنصر موضع و كانه ماء) و لعل الأوفق أنه جبل و هذا هو الظاهر من نسبة (حزم) إليه وهو قول الأزدى عند ياقوت (البلدان : ١٣ : ١٢٨، بيروت، ١٩٥٧م، و انظر التاج ٣ : ٤٠٧) .

ص ١٣٣ ب ١٤ :

فاما ترينى قد اطاعت جنيبتى وُخيط رأسى بعد ما كان أوفرا

البيت فى الأساس (١ : ٩٠) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٣٦ ب ٢٥ :

وانى لاستحيى و فى الحق مستحى إذا جاء باغى العرف أن أتعذرا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ٢٩٩ و اللسان (٣ / ٣٢٠) و التاج (٢ : ١٦٧) . و (مستحى) تصحيف فى الاصل لم ينتبه له المحقق . و الصواب (و فى الحق مسمح) تقول العرب : عليك بالحق فان فيه لمسمحاً أى متسعاً كما قالوا ان فيا لمندوحة . و يروى (باغى الخير) بدل (باغى العرف) .

ص ١٣٨ : ب ٣٦ :

و ينفعنا يوم البلاء بلاؤه　　إذا استلحم الامر الدثور المغمرا

أشار المحقق الى ان البيت في الأساس (أمر) و الصواب أنه في مادة (لحم) راجع الأساس (٢ : ٢٢١) .

ص ١٤٦ ب ١٧ :

و غادر بالتيهاء من جانب الحمى　　من الماء مغمور العلاجيم أكدرا

لم يخرجه وأنشده ابو العميثل في المأثور (ص ٥١ ، لندن، ١٩٢٥) .

ص ١٤٧ ب ٣ :

ترود ظباء آرام عليها　　كما كرّ الهجان على الدّوار

كذا شكل (الدّوار) بالكسر، وعلق عليه قائلا : و الدوار جمع دار اه ولعل الصواب الدوار بالضم و التخفيف لغة في (الدوار) مضموما و مثقلا و ككتان، صنم أو هومستدار رمل تدور حوله الوحش (عن المجد) .

ص ١٤٧ ب ٤ :

تراعيها بنات أصك صعل　　خفض صوته غير العرار

كذا ورد (خفض) و الصواب (خفيض) بالياء ولعله تطبيع .

ص ١٤٨ ب ٨ :

كأنّ كواكب الجوزاء عوذ　　معطفة [حنت] على حُوار

زاد بين العكفين (حنت) ليقيم الوزن ولكنه لا يستقيم الا ب (تحنّ) من الحنين .

ص ١٥٣ ب ٦ :

ولا اصطفى لحم السنام ذخيرةً　　إذاعزّ ريح المسك بالليل قاتره

فاته ان يثبت رواية أخرى، وردت في معاني القتيبي (ص ٤٢٢) وهي (شحم السنام) .

ص ١٥٤ ب ٧ :

ولا يأمن الأعداء مني قذيعة　　ولا أشتم الحيّ الذي أنا شاعره

خرجه عن الأساس ولم ينتبه لرواية أخرى هنالك . قال الزمخشري و روى (قذيفة) انظر الأساس (٢ : ١٥٧) .

ص ١٥٧ ب ٢٠ :

فأصبح بالموماة رصعا سريحها فللإنس باقيه و للجن نادره

كتب المحقق معلقا عليه : ورصع نرى أنه جمع نادر للرصيعة وهى سيرالجلد اﻫ ١ قلت الظاهرمن عبارة المحكم (١ : ٢٧١) ان الرصع واحد والجمع الرصائع وهو جمع نادر . وقال ابوعبيدة فى خيله (اللسان ٨ : ١٢٢) ان الواحد رصيعة والجمع رصائع فلا أرى ماقاله المحقق موجها .

ص ١٥٨ ب ٣ :

[رقحت حوائل] حولل اتمامه رقه . . . و دبركبشة عرمس

ملأ المحقق بعض الخروم و وضع النقط مكان بعضها و الصواب كماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة ١١ــ١٧ ب) على الوجه التالى :

لقحت به من حولل اتمامه رقباء ذو دبر بكبشة عرمس

ص ١٦٨ ب ٦ :

هاجوا الرحيل وقالوا ان مشربكم ماء الذنابين من ماويّة النزع

قلت فى (الذنابين) وجوه عديدة . أقواها (الزنانير) على لفظ جمع (زنار) والدليل على ذلك ما نقل ياقوت من خط ابن المعلى الأزدى وقال معلقا عليه : وقد ذكر ابن‌مقبل زنانير فى موضع آخرمن شعره (البلدان ١٧ : ٤٥ ، دارصادر) يعنى قوله : تهدى زنانير أرواح المصيف ــ البيت (ديوان ص ٣١٨) وقد علمنا انّ بعضهم روى (تهدى زنابير) بالباء الموحدة والأول أثبت . و دونهما (ذنانين) نقله البكرى من خط عبدالله بن حسين بن عاصم اللغوى . وأما (الذنابين) فلا تساعد عليه الرواية ولا الخط المنسوب لبعض الثقات .

و كذلك (النزع) بالمعجمتين، اضعف الوجهين لما أن الثابت بطريق الضبط اللغوى (الترع) بالمثناة من فوقها ثم الراء . ولم‌يختلفوا فيه الا ان ابن الاعرابى رواه على ان الترع صفة لماوية، فنازعه ابن سيدة و اختار انه بدل من رماء الزنانير) كأنه قال : غدران ماء الزنانير (راجع المحكم ٢ : ٣٥ و اللسان ٩ : ٣٨٠) أماقول ابن سيدة ردا على ابن الأعرابى : لم نسمعهم قالوا آنية ترع ١ ﻫ. فربما لا يستقيم فقد ثبت : حوض ترع ، و كوز ترع على الوصف بالمصدر من ترع الاناء ترعا (محركا) : (الأساس ١، ٧٩ و اللسان ٩، ٣٨٠) .

ص ١٧٣ ب ٢٠ :

صافى الأديم رقيق المنخرين اذا ساف المرابض فى أرساغه كرع

لم يخرجه عن غيرمنتهى الطلب وهو من شواهد ابى العميثل الأعرابى فى الكتاب المأثور (ص ٣٣) .

ص ١٨٤ ب ١٤ :

إذا تأنس يبغيها لحاجته إن أيأسته و ان جرت له كنفا

البيت فى تاج العروس (٦ : ٢٣٨) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٨٤ ب ١٥ :

ما للكواعب لماجئت تحدجنى بالطرف تحسب شيبى زادنى ضعفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١، ١٠٤) والرواية (ما للغوانى اذا ما جئت)

ص ١٨٥ ب ٢١ :

و ليلة قد جعلت الصبح موعدها بصدرة العنس حتى تعرف السدفا

أورد عن اللسان هذا النص : الذى رواه ابوعمرو الشيبانى ، السدف قال وهو الصحيح اهـ و لعل ذلك تطبيع فان الصواب (وهو الصبح) . راجع تاج العروس (٦ : ١٣٦) .

ص ١٨٧ ب ٢٤ :

مستخرب الرحل منها مفرع سند وشمرت عن فياف واجهت خلفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ١٠٩ حرز) و (مستخرب) تصحيف لم ينتبه له المحقق و الصواب (مستحرز الرحل) بالزاى بعد الراء و المعنى ان موضع الرحل منها عال مرتفع ، وقال الزمخشرى : أى سنامها رفيع و أراد بالفيافى والخلف ـ وهى الطرق بين الجبال ـ مابين ابطيها من السعة اهـ . و بعد ذلك ما أورده المحقق فى تفسير مستخرب الرحل) يبدو بطوله هُراء بلا امتراء .

ص ١٨٨ ب ٢٨ :

يضحى علىٰ خطمها من فرطها زبد كان بالرأس منها خرفعا خشفا

قلت رواية ابن سيدة فيما حكاها ابن منظور (بالأنف) ولا (فى الانف) و يراجع المحكم (٢ : ٢٨٣)

ص ١٨٩ ب : ٣

رأها فوادى ام خشف خلا لها بقور الوراقين السراء المصنف

قال المحقق : و الوراقان موضع و اظنه تثنية الوراق اهـ . قلت لعله لم يعثر على قولهم فى ذلك ان ابن مقبل ثناه (راجع تاج العروس ٧ : ٨٨) و هذا البكرى يقول بعد ان ترجم للوراقين تالياً للوراق — هكذا ورد فى شعر ابن مقبل واظنه أراد المتقدم الذكر فثناه على ماتقدم فى عدة أشعار (انظر معجم ما استعجم : ص ١٣٧٦ ، ط مصر)

ص ٢٠٢ ب ٤ ـ ٥ :

تذكرت اخوانى اللذين هجرتهم كأن لم يكن شكاى لهم مرة شكلا

هجرتهم من غير بغض ولاقلى و لكن مرالدهركان لهم شغلا

انشدهما ابن منقذ فى كتاب الديار و المنازل (٢٢٦ ظ . طبعة أنس خالدوف موسكو ، ١٩٦١) و الرواية فى الاول فقط (عهدتهم) .

ص ٢١٥ ب ٢٦ :

أسرت بدعموص لستة أشهر أحفّ عليه بطنها فترهلا

لعل فى الاصل خرماً أذهب من القافية الأحرف المتوسطة فاجتهد المحقق فى استكمالها . والكلمة فى مخطوطة بانكى فور ، وردت على هذا المثال (فتنقلا) ولعلها (فتثقلا) بالثاء المنقوطة بثلاث من فوقها .

ص ٢٢١ ب ٢٠ :

و اذا رأى الورّاد ظّل باسقف يوما كيوم عروبة المتطاول

ورد فى التاج (٦ : ١٤٢) «و اذا رمى» و (يوم) بدل (يوما)

ص ٢٢٦ ب ٦ :

وطافت بنا مرشق حرة بهرجاب تنتاب سدرا وضالا

لم يخرجه وهو فى اللسان (٢ : ٢٨٢) و التاج (١ : ٥١٤)، والرواية (جأبة) بدل (حرة) .

ص ٢٢٩ ب ١٧ :

فافرغت من ماصع لونه على قلص ينتهبن السجالا

نقل المحقق تفسير البيت من اللسان ، ثم رد ذلك قائلا : و هذا غلط من صاحب اللسان الخ . ولا أرى وجها للتأنيب على ابن منظور ، فان المتقدمين اختلفوا فى تفسير (الماصع) على مذهبين .

والصواب أن الكلمة (ماصع) من الأضداد ، فجاء تفسيرها فى اللسان على احد معنييها وقيل الماصع فى قول ابن مقبل هذا ، المتغير قال الصغانى وهوأصح .

و يروى (من ماصح) بالحا ، و روى التيمى (من ناصع) أى أخضر ، وقال شمر (ماصع) يريد (ناصع) صيرالنون ميما . و انظر تاج العروس (٨ :٥١٢) و اللسان (مصع)

و نقل المحقق من اللسان أيضاً (فافرغن) وهى رواية أبى عبيدة اه . والصواب (ابوعبيد) وهو القاسم بن سلام . اذ جاء ذلك كذلك فى اللسان (مصع) و المحكم (١ : ٢٨٧) .

ص ٢٣٦ ب ٤٢ :

حملت عليها فشردتها بسامى اللبان يند الفحالا

لم يخرجه وأنشده ابن منظور مع التالى (ب ٤٣) فى اللسان (١ : ٧٩) و تبعه الزبيدى فى التاج (١ : ٧٠) .

ص ٢٣٦ ب ٤٣ :

كريم النجار حمى ظهره فلم ينتقص بركوب زبالا

قلت لم ينتبه المحقق لرواية أخرى فى اللسان (١ : ٧٩) والتاج (١ : ٧٠) وهى (بركون) بالنون بدل (بركوب) بالباء الموحدة .

ص ٢٤٢ ب ١٧ :

هم الضاربون اليقدمية تعترى بما فى الجفون أخلصته صياقله

لم يخرجه وهو فى الأساس (٢: ١٥٥ ـ ١٥٦) و الرواية (تدعى) بدل (تعترى)

ص ٢٤٣ ب ٢٣ :

ألم تر ان المال يخلف نسله ويأتى عليه حق دهر و باطله

لم يخرجه وهو مشفوعا بما يليه فى تاج العروس (٦ : ١٠١) .

ص ٢٤٥ ب ٢٩ :

إذا ظلت العيس الخوامس و القطا   معاً فى هدالٍ يتبع الريح مائِله

ورد فى الأساس (اذ أطلعت الطبعة الهندية (١ : ٥١) .

ص ٢٥٨ ب ١٧ :

صدحت لنا جيداء تركض ساقها   عند الشروب مجامع الخلخال

فى الاساس (١ : ٢٣٩) رواية أخرى (عندالتجار) بدل (عند الشروب) .

ص ٢٦٠ ب ٢٢ :

خود كأن فراشها وضعت به   أضغاث ريحان غداة شمال

لم يخرجه و هو فى البارع المقالى (ص ٥٧) والروايه (مغثت به) بدل (وضعت به) يقال : مغثت الشئى مغثا داكته

ص ٢٦٨ ب ٥ :

و طفلة غير جباء ولا نصف   من سرّ أمثالها باد و مكتوم

قلت جباء بالهمز رواية الاصمعى (راجع تاج العروس ١ : ٥٠) والذى رواه (جباع) بالعين هو الليث فى كتاب العين (ص ١٤١، ط بغداد) واشتبه ذلك على ابن سيدة حيث قال : كذا رواه الاصمعى غير جباع والاعرف جباء (راجع المحكم ١ : ٢٠٧) و عنه فى اللسان (جبع) .

ص ٢٦٨ ب ٧ :

عانقتها فانثنت طوع العناق كما   مالت بشاربها صهباء خرطوم

لم يخرجه و هو فى الاساس (٢ : ٥٦) والرواية (طوع العنان) بالنونين، قال الزمخشرى : و من المجاز أنا طوع يدك، و فرس طيع العنان . واستشهد بالبيت . و هذا فيما ارى أثبت من (طوع العناق) و ان ورد ذلك فى تاج العروس (١ : ٥٠)

ص ٢٦٩ ب ٩ :

يمجها اكلف الاسكاب وافقه   أيدى الهبانيق بالمثناة معكوم

قلت رواية ابن عباد (اصهب الاسكاف) بدل (اكلف الاسكاب) راجع التاج (٦ : ٤٢) قال الزبيدى وقد صحفه ابن عباد بالفاء يعنى الاسكاب بالباء (التاج ١ : ٣٠١) .

ص ٢٧١ ب ١٩ :

باتت على ثفن لأم مراكزه   جافى به مستعدّات أطاميم

فسر المجد (أطاميم) بالقوائم و فيه نظر كما نبه على ذلك الزبيدى (التاج ٨ : ٣٨١) .

ص ٢٧٣ ب ٢٥ :

ما أطيب العيش لوان الفتى حجر   تنبو الحوادث عنه و هو ملموم

أنشده الثعالبى فى التمثيل والمحاضرة (ص ٥٢) والرواية (ماأنعم) بدل (ما أطيب) .

ص ٢٨٦ ب ١٢ :

يبيت و حرى من الرمل تحته   الى نعج من ضائن الرمل أهيما

ورد البيت فى شرح ديوان الطرماح باختلاف فى صدره على النمط التالى :

يظلّ و جرعىّ من الأرض تحته

(ديوان الطرماح : ص ١٧١ طبعة تذكارجيب ، السلسلة القديمة برقم ٢٥)

و أخذمنه الطرماح حيث قال :

فباتت أهاضيب السمىّ تلفه   الى نعج من عجمة الرمل ضائن

والنابغة الجعدى فى قوله :

فباتت كان بطنها لىّ ريطة   الى نعج من ضائن الرمل أعفر ا

ص ٢٩٦ ب ٢٧ :

ليالى ليلىٰ علىٰ غانظ   و ليلى هوى النفس مالم تبن

عند الجواليقى فى شرح ادب الكاتب (ص ٣٠٣) : عانط ، قال : و يروى (ناعط) يعنى الاول با همال أول الحروف و آخرها ، و الثانى بمهملتين بعد الالف ولم يعرف المحقق شيئا منهما . أما (غانظ) بالمعجمات الثلاث فغريب جدا .

ص ٢٩٨ ب ٤٠ :

بو فرى العشيرة أعراضها   و خلعى عذار الخطيب اللسن

لم يخرجه والعجز فقط فى معانى القتيبى (ص ٨٢٦).

ص ٢٩٩ ب ٤٣ :

إذا سدّ بالمحل آفاقها جهام يؤج أجيج الظعن

لم يخرجه و هو بلا عزو فى البارع للقالى (ص ١١١) والرواية (يدجّ دجيج الظعن) .

ص ٣٠١ ب ١ :

قد فرق الدهر بين الحى بالظعن و بين أرجاء شرج يوم ذى يقن

رواية التاج (١ : ٤٩٩) بين الحىّ و الظعن ، بالعطف . و فيه ايضا بالباء (٤ : ٧٦) و يبدو من معجم البكرى ان أبا عبيدة ضبط (ذايفن) بالفاء و قال هوماء . و قال ابو حاتم : هو موضع واظنه بالقاف (معجم ما استعجم ص ١٣٩٧ طبعة السقاء) و هو ماء لبنى نمير بن عامر بن صعصعة عن ياقوت (تاج العروس ٩ : ٣٧١) .

ص ٣٠٦ ب ٢١ :

يرفلن فى الريط لم يقب دوابره مشى النعاج بحقف الرملة الحزُن

البيت فى تاج العروس (١ : ٢٩٩) ولم يخرجه .

ص ٣٠٧ ب ٢٢ :

يثنين اعناق ادم يرتمين بها حب الاراك و حب الضال من دنن

فى التاج (١ : ٢٩٩) دمن (بالميم) و لعله تصحيف .

ص ٣٠٧ ب ٢٣ :

يعلون بالمرد قوش الورد ضاحية على معابيب ماء الضالة اللجن

قلت على هذا الوجه انشده ابن سيدة فى المحكم (١ : ٣١٤) وفى المخصص أيضا (١١ : ١٩٤) فلا عبرة بظن من حكى عنه صاحب اللسان : واظنه فى المحكم أيضا (ماء الضالة اللجز) بالزاى اه .

ص ٣١٩ ب ١٢ :

وطاسم دعس آثار المطىّ به نائى المخارم عرنينا فعرنينا

رواية المحكم (١ : ٢٩٣) : ومنهل ، و يلقى المخارم بدل (وطاسم) و (نائى المخارم) .

ص ٣٢٠ ب ١٨ :

في مشرف ليط لياق البلاط به　　　كانت لساسته تهدى قرا بينا

فاته ان يراجع المعانى الكبير ، على أنه أحال عليه فى تخريج الثلاثة المتتالية قبل هذا البيت ، و فى المعانى رواية أخرى (ليوق) و المعنى سواء . و عجز البيت هكذا :

كانت بشاشته تُهدى قرا بينا

يقول كان حسن ذلك الموضع و أنسه باهداء القربان (المعانى الكبير ص ٢٩٨)

ص ٣٢١ ب ١٩ :

صوت النوا قيس فيه ما تفرطه　　　أيدى الجلاذى و جون ما يغفينا

أورد القتيبى فى تفسير البيت فائدة طريفة. نصها : وقال ابن الأعرابى ولم نزل نظن ان الجون فى هذا البيت الحمام ، وما يغفين من الهدير ، حتى حدثت عن بعض ولد أبى بن مقبل أن الجون، القناديل سميت بذلك ابيا ضها (المعانى الكبير ص ٢٩٨) .

ص ٣٢٣ ب ٢٣ :

واستحمل الشوق منى عرمس سرح　　　تخال باغزها بالليل مجنونا

أخاف أن يكون (الشوق) تصحيفا عن (السوق) باهمال السين . وأنشده القالى فى البارع (ص ٥٤) بلا عزو، والرواية (واستعمل السير) . قال و البغز ضرب بالرجل والعصا و الباغز اسم منه .

ص ٣٢٦ ب ٣٣ :

كان أعين غزلان اذا اكتحلت　　　بالاثمد الجون قد قرضنها حينا

لعل الصواب (قد اقرضنها) .

ص ٣٢٦ ب ٣٤ :

كأنهن الظباء الأدم أسكنها　　　ضال بُغرّة أوضال بدارينا

قال : وغرة موضع نرجح أنه واد اه قلت لعل الصواب (ضال بعزّة) بالزاى . قال الازهرى ورأيت السودة فى ديار سعد بن زيد مناة رملة يقال لها

(فزة) وفيه أحسناء جمة (معجم البلدان ١٤ : ٢٠٣ بيروت واللسان ج ٧ ٢٥٥ ، والتاج ٤ : ٦٥) .

وقال معلقا على دارين (موضع أيضاً ونرجح أنه واد و ليست هى دارين القرية الفارسية) ولاأدرى ماذا حمله على هذا الترجيح . ولعله زعم ان دارين القرية الفارسية غير دارين بالبحرين .

ص ٣٣٠ ب ٤٤ :

مالك تجرى الينا غير ذى رسن   وقد تكون اذا نجريك تعنينا

روية الأساس (١ : ٢٢١) : اراك تجرى الينا . وأما (تجزى) بالزاى فاراه تصحيفا أو تطبيعا . و (تعيينا) من الاعياء أوفق بنظم الكلام .

ص ٣٣٩ ب ٩ :

وقد أفضلت عينى على عينه ـــ البيت

صوابه (وقدأ فضلت عينى علىٰ رأى عينه) على ماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة الـ ٣٥ ظ) وكذلك فى الاصل التركى أيضا كما يتوضح من راموز الصحيفة الأخيرة (الـ ١٢٠ ب) ولعله سقط مطبعى .

ص ٣٤٥ ب ٢٨ :

اقرت به نجران ثم حبونن   فتثليث فالأرسان فالقرظان

رواية الهجرى (فالأرصان) بالصاد بدل السين . قال : والرصن والارصان و المرصن ، الغاظ يحف موضعا سهلا ، يسيل الماء من الغلظ وهو عال ، فيستريض فيها . وهى لغة خثعم و بلحرث بن كعب ، مجتمع ملتقى الواديين يصبان فى الغايط ومنه قول تميم بن أبىّ بن مقبل يهجو النجاشىّ : أقرت به ـ البيت وقال عقيب ذلك : كل ما سمى من دار بنى الحرث اه (كتاب التعليقات و النوادر ، الورقة الـ ٢٠٣ ظ . مخطوطة المكتب الاسيوى فى كلكتا)

قلت لم يردشئ مما تقدم فى المعاجم المعروفة الا ان المجد قال : والارصان ع لبلحرث بن كعب اه و لم يزد عليه الزبيدى بشئى .

ص ٣٦٥ (رقم ٢٤) :

وقد ضمزت بجرتها سليم   مخافتنا كما ضمز الحمار

الكلام على هذا البيت كما مر في مقالى عن نشرته لديوان بشر بن ابى خازم[1]

ص ٣٧٣ (رقم ٣٥) :

بلا حب كمقد المعن و عسه أيدى المراسيل فى روحاتها خنفا

ورد فى المحكم (٢ : ١٤٥) : بلاعب بالعين و (روحاته) كما جاء فى اللسان.

و جاء (فى دو داته) فى تاج العروس (٦ : ١٠٤) ثم ورد : دوداته آثاره ، و جعلها مثل آثار ملاعب الصبيان ١ ه.

و لعل المحقق لم يصب فى تفسير الخنف حيث قال : والخنف جمع الخنوف و هى اللينة اليدين فى السير تضرب بهما نشاطا « فان الصواب ههنا انه جمع خنيف و الخنيف الطريق قاله ابو عمرو و استشهد بالبيت . نعم ورد الخنف جمع خنوف فى بيت آخر لابن مقبل (ديوانه ص ١٨١ ب ٦) والعجب انه مع استقائه من تاج العروس فى تفسير هذا البيت لم ينتبه لما أورده الزبيدى عن ابى عمرو فى المادة عينا .

ص ٣٨٠ ب ١٨ :

هيف المردى رداح فى تأودها محطوطة المتن و الاحشاء عطبول

رواية الأساس (١ : ٢١٨) : ضمر المردى.

ص ٣٨٦ ب ٣٨ :

كأنما بين عينيه و زبرته من صبغه فى دماء القوم منديل

أغفل المحقق رواية أخرى وردت فى المعانى الكبير (ص ١٨٤) وهى (بين أذنيه).

ص ٣٨٨ ب ٤٣ :

تذرى الخزامى باظلاف مخذرفة و وقعهن اذا وقعن تحليل

لم يخرجه و هو فى تاج العروس (٦ : ٨٠) معزوا لابن مقبل. والروايه (وقوعهن) و فيه (يصف مقبرة) بالميم تصحفت عن (بقرة) .

---

(١) مراجع مجلة علوم اسلاميه (٣ ، ١٤٩)

ص ٣٩٠ ب ٢ :

و تهوى اذا العيس العتاق تفاضلت هوىّ قدوم القين حال فعالها

ورد فى المحكم (٢ : ١١٧) جال بالجيم .

ص ٣٩٢ (رقم ٤٢) :

رحلت إليك من جنفاء حتى أنخت فناء بيتك بالمطالى

ورد فى المقصود و الممدود لابن ولاد (ص ٢٥) والجمهرة لابن دريد (٣ : ٤١١) بلا عزو و فى بعض نسخها منسوبا لزبان بن سيارالفزارى و فى اللسان (ج ١٠ : ٣٧٨) لزياد بن سيار الفزارى (تصحيف) وانظر أيضااللسان (ج ١٩ : ٢٣٩) وله فى تاج العروس (٦ : ٦٢) و رواية اللسان (حيال بيتك). و المطالى روضات واحدها مطلى (مقصور) عن على بن حمزة .

ص ٣٩٤ (رقم ٤٧) :

عوازب لم تسمع نبوح مقامه ولم تر نارا تم حولٍ مجرّم

انشده القتيبى فى الشعر و الشعراء (ص ٢٧٦ ، ايدن ١٩٠٢) لطفيل الغنوى فى ترجمته و ذكر ان الحطيئة أخذ منه .

ص ٤٠٩ ب ٣ :

تمشى به الظلمان كالدهم قارفت بزيت الرهاء الجون والدفل طاليا

فى تاج العروس (٧ : ٣٢٩) رواية أخرى (كالأدم). والدفل على الاهمال يكسر فقط والذفل بالاعجام يكسر و يفتح. و جاءت الرواية بالوجهين . انتهى

كلكتة
٢٠/٧/١٩٦٦م

ابو محفوظ الكريم معصومى
المدرسة العالية

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فارسی

۱. برگزیدۂ شعر فارسی معاصر از ڈاکٹر منیب الرحمن
(دو حصے) ۲/-

۲. جدید فارسی شاعری از ڈاکٹر منیب الرحمن ۲/-

اردو

۱. ہندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق ۱/-
از ڈاکٹر عبدالعلیم

۲. ترکی از ڈاکٹر اکمل ایوبی ۷/-

۳. عراق از ڈاکٹر محمود الحق ۷/-

ملنے کا پتا
مینجر یونیورسٹی پبلیکیشنز، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

عربی

۱. معرفۃ المذاہب تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
قیمت -/۱

۲. فضائل من اسمہ أحمد أو محمد لإبن بکیر البغدادی
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
قیمت -/۲

۳. المختار من شعر ابن الدُمینۃ اختیار الخالدیّین
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
-/۵

٤. رسالۃ فی ضبط مواضع من الحماسۃ لأبی ہلال العسکری
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
(زیر طبع)

ملنے کا پتا
منیجر یونیورسٹی پبلیکیشنز ، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Tah fat-us-Sa'adat wa Lughat-i-'Ilmi by Dr. Nazir Ahmad. The *Tuhfatus-Sa'adat* is a Persian lexicon compiled by Shaikh Mahmūd b Zia in A.H. 916 during the reign of Sultan Sikandar Lodi (A.H. 894-923). Dr. Shahryar Naqavi of the Tehran University in his book : *Farhang Navisi-i-Farsi* has noticed another lexicon called *Lughat-i-'Ilmi* stated to have been compiled in the time of Emperor Shahjahan. But this latter book is no other than the *Tuhfat us Sā'adat,* which was compiled more than a century earlier. The present article aims at clarifying this point and solving a number of problems regarding the sources of the *Tuhfat us-Sa'adat.*

BOOK REVIEWS

Diwan Ibn Muqbil. Edited by Dr. Izzat Hasan (Damascus 1962) Reviewed by.. A. M. K. Ma'sumi.

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 7 JUNE & DECEMBER 1966 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Wally Allahi men Tarikh ka Martabah (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: This is the concluding part of the article published previously in *Majalla,* (June and December 1965.)

Abd-ur-Rahman Mushfiqi by Dr. S. A. H. Abidi: Mushfiqi originally belonged to Herat. He was, however, born and brought up in Bukhara, where he spent the major part of his life and where he ultimately died in 996 A.H./1588 A.D. For some years he lived in Samarqand also. Besides, he came to India twice and met Emperor Akbar in 985 A.H./1578 A.D. He was one of the eminent poets of the later sixteenth century. This article gives an account of the life and works of Mushfiqi, based mostly on Indian sources. This article would supplement the contribution made to the study of this poet by tadjik scholars.

Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq by Dr. Mahmudul Haq: The reformist ideas of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq occupy an important place in the history of the development of liberal thought in Islam. His bold interpretation of Islam, mainly expressed in his renowned work entitled *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* ('Islam and the Foundations of Government'), first published in 1925, has great significance because it was the first serious attempt to separate religion (Islam) from politics. Islam, according to him, is a spiritual force and as such it is beyond its scope to interfere in the affairs of the mundane world regarding which man's intellect alone is the true guide. This and other ideas of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq have been discussed in the present article.

جلد ۸ جون، دسمبر ۱۹٦۷ء نمبر ۱، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

اڈیٹر
ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے .

سالانہ قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علیگڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹٦۷ م

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

مطبوعات جدیدہ :

عربی تنقید کے بنیادی مباحث کا تحقیقی مطالعہ

سید احتشام احمد ندوی*

عربی تنقید ایک وسیع موضوع ہے جس میں بے شمار مسائل و مباحث شامل ہیں ۔ لیکن تحقیقی اور تحلیلی نظر سے ان کو دیکھنے کے بعد یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ عربوں کی اس وسیع و عریض سعی کے کچھ بنیادی محور ہیں جن کے گرد ان کی پوری ادبی تنقید گردش کرتی ہے ۔ عربوں میں ادبی تنقید ایک بہت قدیم فن ہے جس کے مظاہر زمانۂ جاهلیت میں بھی نظر آتے ہیں ۔ عصر عباسی کی ابتدا سے تالیف کا دور شروع ہوتا ہے اس دور کی کتابوں سے گذشتہ تین ادوار کی تنقیدی کاوشوں کا پتہ چلتا ہے ۔ تنقید کے بنیادی مباحث کی تلاش و تحقیق میں ایک امر اور بھی قابل لحاظ ہے وہ یہ کہ ان تنقیدی پیمانوں کی تلاش کے لیے وہ کتابیں جو تنقید کے فنی پہلو پر تالیف کی گئی ہیں کافی نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں شعرا کے تمام تذکرے خصوصاً جو تیسری اور چوتھی صدی میں لکھے گئے ان کا مطالعہ بہت ضروری ہے ۔ علاوہ ازیں ایک بات اس سلسلے میں اور قابل لحاظ ہے جو شاید اور کسی زبان کی تنقید میں نہ مل سکے ۔ عربی زبان میں جتنی کتابیں عربی ادب سے متعلق ہیں ان سب میں تنقید کا عنصر شامل ہے، شعر و شاعری اور بلاغت کے ذکر سے عربی ادب کی شاید ہی کوئی کتاب خالی ہو ۔ اس کی وجہ ڈاکٹر زکی مبارک کے خیال میں یہ ہے کہ دراصل عربوں کے ادب کا تصور یہ تھا کہ اس میں زندگی کے تمام پہلو شامل ہیں اور ادب کا کوئی مخصوص موضوع مقرر نہیں ہے[1] اس لیے مسائل و موضوعات کی ترتیب کا خاص اہتمام ان کے یہاں نہیں ملتا ۔ چنانچہ الأغانی، الکامل للمبرد،

---

1)) الحصری : زهرالآداب (قاهره ، ۱۳۷۱ه) ۱ : ۱۳

---

*سید احتشام احمد ندوی لکچرر شعبۂ عربی ونکٹیشور یونیورسٹی، تروپتی

العقد الفرید اور الامالی جیسی کتابوں مین نظم، نثر، روایت، نسب، تاریخ، مزاح، سوانح عمری، نحو کے مسائل، عربوں کے اخلاق شعرکی تنقید اور بے شمار مسائل پر خیالات مل جائیں‌گے۔ پھر بھی یہ کہنے میں مجھے کوئی جھجک نہیں ہے کہ عربوں کے ادبی سرمائے میں ادبی تنقید کی اعلیٰ اقدار پوشیدہ ہیں۔ چنانچہ نظم و نثر کی خصوصیات و فرق ان کے نفس انسانی پر اثرات، لفظ و معنی کی تنقید، وحدت قصیدہ، اس کے مطلع و مقطع کا حسن، حسن تالیف، صدق و کذب، تقلید و ابتکار، دین و اخلاق، تناسب و تناخر، آسان و مشکل اسالیب بیان، آورد و آمد، شعریت کی موسیقیت اور اوزان، وصف و مجاز، شعرا کے اقتباسات طبقات کی تعیین، شعر کی نسبت کی تحقیق، محل و موقع کلام، خطابت اور اس کے آداب[۲] فن برائے فن کا نظریہ، تشبیہ استعارہ، طباق، جناس اور بدیع و بیان کے بے شمار مسائل عرب ناقدوں کا موضوع رہے ہیں جن سے عصر عباسی کی ادبی کتابیں پر ہیں۔

اصول موازنہ:

اس سلسلے میں سب سے پہلی اور بنیادی بحث جو ہمارے سامنے آتی ہے وہ ہے سب سے بڑے شاعر یعنی شاعر اعظم کا جس کو عرب ناقد «أشعر الناس» کہتے ہیں۔ جاھلیت ھی‌کے زمانہ سے عرب ایک دوسرے سے پوچھتے تھے کہ سب سے بڑا شاعر کون ہے؟ لبید سے اس بارے میں ایک شخص نے سوال کیا تو انھوں نے بتایا کہ سب سے بڑا شاعر امرؤ القیس ہے اس کے بعد طرفہ ہے اور طرفہ کے بعد میں ہوں[۲]۔ جریر، جاھلیت کا سب سے بڑا شاعر زھیر کو سمجھتا تھا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نابغہ ذبیانی کو شاعر اعظم خیال کرتے تھے۔ ابن ابی اسحاق شاعر اعظم مرقش کو سمجھتا تھا فرزدق نے امرؤالقیس کو شاعر اعظم بتایا ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب زھیر کو شاعر اعظم تصور کرتے تھے[۳]۔

(۱) احمد بدوی: اسس النقد الأدبی عندالعرب (مصر، ۱۹۵۸) ص ۷۱-۷۲

(۲) ابن سلام الجمحی: طبقات الشعراء (لائیڈن، ۱۹۱۳) ص ۱۶

(۳) ابن رشیق: العمدة (طبع ثانی، التجاریة الکبری ۱: ۹۶، ۹۷، ۹۸

اصل میں عربوں کے پاس شاعر اعظم کی تعیین کے لیے کوئی معیار متعین نہ تھا بلکہ ہر ناقد اپنے اپنے خیال سے اس مسئلہ پر اظہار رائے کرتا تھا اور اس سلسلے میں دلیل دینے کی زحمت ھی نہیں کی جاتی تھی اور اگر کوئی دلیل پیش بھی کرتا تھا تو بہت دلچسپ انداز سے . مثلاً اس طرح کہتا ھے کہ فلاں شاعر تمام لوگوں سے بڑا شاعر ھے اس لیے کہ اس نے ایسے اچھے شعر کہے ھیں اور پھر ان اشعار کو نقل کردیتا تھا یعنی دو چار اشعار کے پسند آنے پر اسے سب سے بڑا شاعر قرار دے دینے میں عرب ناقدین کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے تھے . یہی نہیں بلکہ ابھی ایک شاعر سے کہا کہ تم سب سے بڑے شاعر ھو پھر تھوڑی ھی دیر میں ایک دوسرے شاعر کا کوئی شعر پسند آگیا تو اس سے کہدیا کہ تم شاعر اعظم ھو . طه حسین اس سلسله میں لکھتے ھیں[1] کہ عربوں کے پاس کوئی معیار نہ تھا بس یوں ھی کہدیا کرتے تھے لیکن اس کے بر عکس احمد بدوی رقمطراز ھیں کہ اس طرز سے کسی کے کلام کی اگر کوئی ناقد تعریف کرتا ھے تو اس کا ایک مخصوص مفہوم ھوتا ھے وہ یہ کہ ناقد کے خیال میں شاعر اس مخصوص معنی کے سلسلہ میں شاعر اعظم ھے یعنی اس مفہوم کو کسی شاعر نے کبھی اتنے اچھے اور دلکش انداز سے پیش نہیں کیا ھے[2] .

عربوں میں ابوتمام اور بحتری کی فضیلت کے بارے میں اختلافات ھوئے پھر متنبی کے بارے میں بھی اسی طرح کے مسائل پیش آئے عرب ناقد اس انداز سے سوچتے رھے کہ کون شاعر کس سے بہتر ھے ؟ اس اختلاف کا نتیجه عربوں کی تنقید میں. دو اھم کتابیں ھیں ایک آمدی کی کتاب « الموازنة بین ابی تمام و البحتری » اور دوسری قاضی جرجانی کی کتاب « الوساطة بین المتنبی و خصومه » . موازنه عربوں کی تنقید کا بنیادی عنصر رھا ھے . عرب ناقد موازنه دو شاعروں میں بھی کرتے تھے اور کبھی

(۱) طه حسین: حدیث الأربعاء ملاحظه ھو (مطبع بابی حلبی مصر) ۲ : ۵۷
(۲) احمد بدوی : اسس النقد الأدبی عندالعرب فصل : «أشعر الناس»

ایک شاعر کا موازنہ تمام دوسرے شعرا سے بھی کرتے تھے . آمدی نے ابو تمام اور بحتری کی شاعری کا موازنہ کیا ھے اور ان کے یہاں جس قدر خصوصیات بھی مل سکتی تھیں ان کو تلاش کرکے ان کا تقابلی مطالعہ کیا ھے اسی طرح ان کے شاعرانہ عیوب کو بھی پیش کرنے کی کوشش کی ھے . لیکن قاضی جرجانی نے متنبی کا مقابلے ھر اُس عرب شاعر سے کیا ھے جہاں ان کو کوئی مناسبت نظر آئی ھے . قاضی جرجانی نے یہ دکھانے کی کوشش کی ھے کہ اگر متنبی نے غلطیاں کی ھیں تو دوسرے عرب شعرا بھی اسی طرح کے عیوب میں مبتلا ھیں بہرحال مذکورہ دونوں ناقدوں نے عربی تنقیدی کی دو پہلوؤں سے بڑی خدمت کی ھے . ایک تو یہ کہ ان لوگوں نے عملی تنقید میں حصہ لیا اور عملی طور پر شعرا کے کلام کا موازنہ کرکے دکھایا دوسری جانب ان بحثوں سے موازنہ عربوں میں ایک فن قرار پایا اور اس کے اصول و ضوابط مرتب ھوئے . اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل شرائط موازنہ پر تقریباً تمام ناقدین کا اتفاق ھے :

١ـــ کسی شاعر کو دوسرے شاعر سے بڑا اس وقت تک قرار نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ دونوں کے درمیان ایک ایک پہلو اور معنی کا موازنہ نہ کیا جائے .

٢ـــ فیصلہ میں ذوق لطیف سے کام لیا جائے اور تعصب کو دخل نہ دیا جائے .

٣ـــ گذشتہ مصنفین و ناقدین کی آراء سے بصیرت حاصل کی جائے .

٤ـــ جن دو شعرا کے درمیان موازنہ مقصود ھو ان کے عیوب کو چھپانے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ بلا کم وکاست ان کا ذکر کیا جائے .

٥ـــ جو نہ کچھ دوسرے شاعروں نے کہا ھے اس کا تفصیلی موازنہ کیا جائے[1] .

مفاضلت الفاظ و معانی :

الفاظ افضل ھیں یا معانی بہ الفاظ دیگر یہ مسئلہ عربی تنقید کے

(١) احمد بدوی اسس النقد الأدبی ص ٥٠٩

بنیادی مسائل میں سے ہے کہ کلام میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی اکثر ناقدوں کا خیال ہے کہ الفاظ حسن کلام کا مرجع ہے ۔ عرب ناقدوں میں سب سے پہلے جاحظ نے یہ بحث تیسری صدی ہجری میں اُٹھائی اور کہا کہ معانی تو شہری، دیہاتی، جاهل اور عالم سبھی کو معلوم ہوتے ہیں اصل حسن الفاظ کے انتخاب ان کی ترتیب اور ان کے قالب میں پوشیدہ ہے[1]،

جاحظ دوسری خصوصیت لفظ کی یہ بتاتے ہیں کہ الفاظ کی چوری ممکن نہیں اور اگر کوئی کسی کے الفاظ کا سرقہ کرتا ہے تو وہ چھپ نہیں سکتا لیکن جو معنی کا سرقہ کرے اس کی شناخت ممکن نہیں[2].

یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جاحظ نے معانی کی ضرورت و عظمت سے انکار کیا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے انہوں نے کہا ہے کہ اگر معانی بلند ہیں تو الفاظ کی بلندی و عظمت درکار ہے اور اگر معانی کم درجہ کے ہوں تو پھر الفاظ بھی اس کی مناسبت سے ہونے چاہیں[3].

داؤد سلام مذکورہ عبارت سے یہ مطلب اُخذ کرتے ہیں کہ لفظ و معنی دونوں کا مرتبہ جاحظ کی نظر میں برابر تھا اور وہ ابو هلال العسکری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگرچہ عسکری نے جاحظ کے خیالات سے تاثر قبول کیا مگر انہوں نے الفاظ کی فضیلت پر بہت زور دیا جو جاحظ کے نظریہ سے موافق و ہم آہنگ نہیں[4] . داؤد سلام کا یہ نظریہ صحیح نہیں معلوم ہوتا اس لیے کہ جاحظ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اصل خوبی الفاظ کی ترکیب اور اس کے قالب میں ہے نہ کہ معنی میں . بالکل یہی نظریہ ہے جو ابو هلال عسکری نے پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ اپنی کتاب « سرّ الصناعتین » میں پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ شعرا اور ادبا کی فنی عظمت کا دارومدار الفاظ پر ہے نہ کہ معنی پر اور الفاظ

(۱) کتاب الحیوان مرتبہ عبدالسلام هارون ۳ : ۱۳۱
(۲) داؤدسلام : النقد المنهجی عند الجاحظ ص ۹۵
(۳) جاحظ : البیان و التبیین مرتبہ عبدالسلام محمد هارون (طبع دوم مصر) ۱:۹۱
(٤) النقد المحنهجی عبدالجاحظ ص ۹۷

می کی بنیاد پر ایک شاعر کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے ۔ باقی جاحظ کی وہ عبارت جس پر وہ خراب معانی کے لیے خراب الفاظ اور اچھے معانی کو اچھے الفاظ استعمال کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اس سے الفاظ معانی کی برابری ثابت نہیں ہوتی ۔ میرے خیال میں وہ ایک الگ مشورہ ہے جو اس بحث سے متعلق نہیں کہ عبارت میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی ۔ عسکری نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ بلا کسی شبہہ کے جاحظ کے نظریہ کی تائید ہے ۔ عسکری اس سلسلے میں ایک دلیل کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں معانی کو سمجھانے کی صلاحیت تو ردی الفاظ میں بھی ہوتی ہے ۔ اس لیے فن کی عظمت ، الفاظ کی رونق ، مطالعے کا حسن ، کلام کی ابتدا و انتہا کی خوبی ، ان تمام اشیا کا حسن اس پر مبنی ہے کہ شاعر یا ادیب الفاظ پر کتنی قدرت رکھتا ہے ، اس طرح کلام کے اکثر اوصاف کا تعلق الفاظ سے رہ جاتا ہے نہ کہ معانی سے[1] ۔

عبدالقاهر جرجانی نے پانچویں صدی ہجری میں اس نظریہ کے خلاف آواز اٹھائی اور بتایا کہ یہ تصور ہی غلط ہے کہ معانی تو ہر شخص کو معلوم ہے خواہ وہ جاہل ہو یا دیہاتی ہو ۔ واقعہ یہ ہے کہ معانی کی جدت ہی مرجع حسن ہے ۔ ایک عبارت دوسری عبارت سے محض اس لیے بڑھ جاتی ہے کہ وہ معانی کے اعتبار سے زیادہ جاندار ہوتی ہے[2] ۔

انھوں نے اپنی دونوں کتابوں «دلائل الإعجاز» اور «اسرار البلاغة» کا بنیادی مقصد ہی یہ ثابت کرنا قرار دیا کہ جس قدر کلام کی خوبیاں ہیں سب کا مرجع معانی ہیں اور خصوصاً معانی کی حسن ترتیب میں کشش پوشیدہ ہے ۔ ایک موقع پر وہ رقم طراز ہیں کہ اگر کوئی صاحب بصیرت اور رموز کلام سے آشنا کسی ادبی تخلیق کی تعریف کرتا ہے تو کہتا ہے کہ کتنے شیریں الفاظ ہیں ، کتنی عمدہ اور سلیس عبارت ہے تو اس کا

(۱) ابوهلال العسكري : كتاب الصناعتين (قاهره ۱۳۷۱ھ) ص ۵۷-۵۸

(۲) عبدالقاهر الجرجاني :دلائل الإعجاز (مرتبه محمد بن تاويت) ۲ : ۲۶ .

یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ناقد اس عبارت میں حروف کے ترنم یا اس کے ظاہری پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے بلکہ اس کا مقصد ظاہر ہے کہ اس عبارت کے حسن و خوبی کی ایک کیفیت اپنے اندر وہ محسوس کرتا ہے۔ اس کا دل اور اس کی عقل دونوں اس حسن باطن سے محظوظ ہوتے ہیں جو اس شعر یا نثر کے قطعہ میں ماورائے الفاظ پوشیدہ ہے[1]۔

ابن اثیر نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ عرب الفاظ کے حسن اور اس کی ترتیب و تنظیم پر بہ نسبت معانی کے زیادہ زور دیتے ہیں جو الفاظ کے پردے میں چھپے ہوتے ہیں۔ تو الفاظ، معانی کے خادم ہیں اور مخدوم یقیناً خادم سے بہتر ہے[2]۔

الفاظ و معانی کی بحث میں ابن رشیق کی رائے بہت معتدل اور قابل غور ہے وہ رقم طراز ہیں کہ لفظ جسم ہے اور اس کی روح معنی ہے۔ لفظ کا تعلق معنی سے وہی ہے جو روح کا تعلق جسم سے ہے۔ ایک کی کمزوری سے دوسرا متاثر ہوتا ہے۔ اگر معنی محفوظ رہیں مگر الفاظ میں کوئی نقص رہ جائے تو یہ شعر کے لیے عیب ہے جیسے کسی شخص کا لنگڑا ہونا، کانا یا اندھا ہونا اور اس طرز کے جسم کے بعض دوسرے امراض جو لاحق ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ روح باقی رہتی ہے۔ اسی طرح اگر معانی کمزور ہوں تو وہ اس طرح ہے جیسی روحانی بیماریاں لوگوں کو لاحق ہوتی ہیں۔ اگر پورے معنی فاسد ہوں تو پھر اس کی مثال ایسی ہے جیسے مردہ جس کے پاس سب کچھ ہے مگر بے فائدہ[3]۔

اس سلسلے میں ابوبکر باقلانی کی رائے بھی قابل لحاظ ہے وہ کہتے ہیں کہ معنی کو لفظ کے مطابق ہونا چاہیے اس طرح کہ نہ تو الفاظ کلام میں معانی سے زیادہ بھر دیے جائیں اور نہ ہی اتنے معانی ہی استعمال کیے جائیں جو الفاظ کی مطلوبہ تعداد سے بڑھ جائیں۔ اچھے اور

(۱) اسرار البلاغة (قاهرہ ۱۳۱۹ ھ) ص ۹
(۲) ابن‌الأثیر : المثل السائر (مصر ۱۹۳۹) ۱ : ۳۵۵
(۳) ابن رشیق : العمدة ۱ : ۱۲۴

پرکشش کلام کی پہچان یہی ہے کہ اس میں الفاظ و معانی کا استعمال ایک تناسب کے ساتھ ہو ۔ جس کلام میں یہ خوبی ہوگی وہی اعلیٰ معیار کو پہنچ سکتا ہے[1] ۔

قدامت کا مسئلہ :

تیسری صدی ہجری سے عربی تنقید میں ایک نئے اختلاف کا آغاز ہوا ۔ اکثر ناقد شعر و ادب اس دور میں یہ سمجھتے تھے کہ قابل تحسین اور قابل روایت اشعار صرف دور جاہلی ہی کے ہیں وہ اپنے معاصر شعرا کو قابل حجت تصور نہیں کرتے تھے ۔ گویا محض « قدامت » بہتر شعر ہونے کی دلیل بن گیا تھا ۔ ابو عمرو کہتا تھا کہ اگر اخطل ایک دن بھی جاہلیت کا پا گیا ہوتا تو میں اس پر کسی شاعر کو ترجیح نہ دیتا[2]۔

اسحاق موصلی نے اصمعی کے سامنے یہ اشعار پڑھے :

هل إلى نظرة إليک سبیل　فیبل الصدا ویشفی الغلیل

ان ماقل منک یکثر عندی　و کثیر ممن تحب القلیل

(کیا ایک نظر کسی صورت سے ممکن ہے تاکہ تشنہ لبی کا مداوا ہوسکے ۔ تمہاری طرف سے تھوڑا بھی میرے لیے بہت ہے اور تمہاری تھوڑی صحبت بھی بہت زیادہ ہے) ۔

اصمعی نے کہا یہ شاندار اور پر کیف اشعار کس کے ہیں ؟ یہ تو دیباجۂ خسروانی کی طرح نرم و نازک ہیں !۔ موصلی نے جب ایک جدید شاعر کا نام لیا تو فوراً ہی اصمعی نے کہا کہ اسی وجہ سے تکلف ان اشعار میں نمایاں ہے[3]۔

اس غلط انداز فکر کے خلاف ابن قتیبہ نے پہلی بار اپنی کتاب « الشعر و الشعراء » میں آواز اٹھائی اور صاف الفاظ میں لکھا کہ تجدد اور قدامت فن کا معیار نہیں ہوتے خدا نے فن و شعر کو کسی خاص زمانہ کے

---

(۱) الباقلانی : اعجاز القرآن مرتبہ‌سید احمد صقر ص : ٦٣

(۲) الأغانی ۷ : ۱٦۳

(۳) علی بن عبدالعزیز الجرجانی : الوساطة بین‌المتنبیو خصومه(صیدا ۱۳۳۱ھ) ص ٤۷

ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے . جو شعر جس فنی عظمت کا مستحق ہے وہ اس کو ملنی چاہیے خواہ اس کا کہنے والا قدیم ہو یا جدید[1] .

تعجب تو یہ ہوتا ہے کہ ابن خلدون تک کے زمانے تک قدما کے اشعار و طرز کو لوگ بہتر سمجھتے تھے . خود ابن خلدون کا خیال یہ تھا کہ متنبی اور ابو العلاء المعری شاعر نہ تھے اس لیے کہ دونوں نے عربوں کے مخصوص اسالیب کی اتباع نہیں کی[2] . موجودہ ناقدوں تک میں قدماء کی ترجیح کا خیال راسخ ہے چنانچہ موجودہ دور کے مشہور عرب ناقد محمد مندور ابن قتیبہ کے مذکورہ خیال کا مذاق اڑاتے ہیں اور قدماء کی فضلیت کی تائید کرتے ہیں[3] .

پستی اور بلندی کا مسئلہ :

ابوتمام کی شاعری سے ایک اور تنقیدی اختلاف سامنے آتا ہے . اس کا معاصر بحتری اوسط درجہ کے اشعار کہتا تھا مگر اس کے یہاں خراب اشعار بالکل نہیں ہوتے تھے اس کے برعکس ابوتمام کی بلندی کے سامنے سب نیچے نظر آتے تھے لیکن جب ابوتمام گرتا تھا تو بہت ہی ردی قسم کے اشعار کہہ جاتا تھا یعنی میر تقی میر کی شاعری پر جو تنقید کی گئی ہے کہ « بلندش بسیار بلند و پستش بسیار پست » وہ تنقید ابو تمام کی شاعری پر بھی پوری اترتی ہے . ابوبکر صولی جو ابو تمام کے مداح ہیں کہتے ہیں کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جو بلندی اور پستی دونوں کا حامل ہو بہ نسبت اس کے جس کے یہاں اوسط درجے کی بلندی ملتی ہے . قدامۃ بن جعفر بھی کہتے ہیں کہ اصل مقصود تو « بےحد بلندی » ہے لیکن آمدی کا خیال ہے کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جس کے یہاں ردی اشعار ہوتے ہی نہیں اگرچہ اس کی بلندی بھی اوسط ہی رہتی ہے . وہ اس شاعر کو بہتر نہیں خیال کرتے جو بلندی پر جاتا ہے تو غیر معمولی

---

(۱) الشعر و الشعراء ، مقدمۂ مصنف (مرتبہ احمد محمد شاکر)
(۲) مقدمۂ ابن خلدون « باب علوم اللسان العربی »
(۳) محمد مندور : النقد المنہجی عندالعرب « باب ابن قتیبۃ »

بلندی کا مظاہرہ کرتا ہے لیکن جب گرتا ہے تو بہت بری طرح ۔ اس بنا پر وہ بحتری کو ابوتمام پر ترجیح دیتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ جو شاعر غیر معمولی بلندی کا مظاہرہ کرے وہ اس لحاظ سے قابل تعریف ہے کہ اس کے اندر بذات خود بلندی موجود ہے خواہ وہ اس کو ہر جگہ نبھا نہ سکے ۔ جیسا کہ قدامہ نے کہا ہے کہ مقصود تو غیر معمولی بلندی ہے ظاہر ہے کہ ردی اور خراب کلام سے کسی کی شاعری پرکھی نہیں جاتی ۔

حسن الفاظ :

تمام عرب ناقدوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ الفاظ اشعار میں ایسے استعمال کرنے چاہئیں جو شیریں ہوں تاکہ شعر میں سلاست پیدا ہو ۔ ابن المعتز کہتے ہیں کہ اشعار کو اتنا رواں ہونا چاہیے اور شیریں بھی جیسے آب زلال ہوتا ہے اس لیے کہ سخت الفاظ شعر کو خراب کردیتے ہیں[1].

ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ اشعار کو آسان الفاظ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ان کو تعقید سے بچانے کی بہت زیادہ کوشش کرنی چاہیے ۔ وہ ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ کلام کو اتنا آسان ہونا چاہیے کہ وہ عوام کی فہم سے قریب تر ہوجائے .[2]

قدامہ ابن جعفر الفاظ کے حسن کے بارے میں لکھتے ہیں کہ الفاظ کو آسان ہونا چاہیے ان میں فصاحت کی رونق ہونی لازمی ہے کسی قسم کی ایسی چیز نہ ہو جس سے اشعار کی خوبصورتی میں فرق آئے[3].

قاضی جرجانی نے لکھا ہے کہ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ شعر میں شیرینی ہونی لازمی امر ہے تکلف کے لیے کوئی راہ نہیں ہے طبیعت کو شاعری میں آزاد چھوڑ دینا مناسب ہے[4].

---

(١) ابن المعتز : طبقات الشعراء (دارالمعارف مصر) : ٢٨١
(٢) الشعر و الشعراء (١ : ٥٠)
(٣) نقد الشعر : ١٠ (مرتبہ بونیباکر . لائیڈن ، ١٩٥٦)
(٤) الوساطة (٢ : ١٩)

ابوبکر باقلانی کا خیال ھے کہ کلام کو غریب اور وحشی الفاظ سے منزہ ھونا چاھیے اس طرح کہ جب سامع اس کو سنے تو دل میں وہ اتر جائے اور ایک لذت اس میں محسوس ھو لیکن اگر اس طرز کا کلام وہ خود کہنا چاھے تو وہ اس کو اس قدر دور نظر آئے جس قدر دور ستارہ پکڑنے والے کے ھاتھ سے ستارہ ھوتا ھے۔[1]

عبدالقاھر جرجانی ایسے الفاظ استعمال کرنے کی ترغیب دیتے ھیں جو لوگوں کے درمیان متعارف ھوں اور ان کے استعمال میں کوئی اجنبیت محسوس نہ ھوتی ھو[2]. وہ یہ بھی کہتے ھیں کہ مشکل پسندی اور تعقید کلام کو بے لطف بنانے کی راہ ھے اس لیے کہ تعقید میں الفاظ و معانی کے درمیان تناسب و مطابقت باقی نہیں رہ جاتی۔ اس لیے یہ معلوم کرنے میں دقت پیش آتی ھے کہ اس کلام کا اصل مقصود کیا ھے اور جب غور و فکر کے بعد معانی تک رسائی بھی ھوتی ھے تو وہ بد شکل ھوکر سامنے آتے ھیں[3].

سجع :

« سجع » کے بارے میں عرب ناقدوں کے دو گروہ ھوگئے ھیں ایک گروہ تو وہ ھے جو مقفیٰ و مسجع کلام پسند کرتا ھے اور بدیع اور اس کی قسموں کے استعمال کو سادے کلام پر ترجیح دیتا ھے اس طبقے کے سربراہ ابوھلال عسکری ھیں جو متنبی کو اس لیے پسند کرتے ھیں کہ اس کے یہاں ان کو بدیع کا استعمال ملتا ھے۔ صاحب بن عباد کی نثر کے وہ اس بنا پر شائق ھیں کہ ان کے یہاں مسجع و مقفیٰ کلام پایا جاتا ھے لیکن یہ یاد رھے کہ خود عسکری بھی تکلف کو نا پسند کرتے تھے اور وہ مسجع کلام جو تکلف کے ساتھ پیش کیا گیا ھو ان کے نزدیک ناپسندیدہ تھا[4].

---

(۱) اعجاز القرآن : ۷۰

(۲) اسرار البلاغة : ۹، ۱۰

(۳) اسرار البلاغة : ۱۶۲ : ۱۶۳

(٤) ابوھلال العسکری : سرالصناعتین : ۱۵۲

ابن اثیر نے « سجع » کو بہترین کلام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ مسجع کلام تو خود قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی وارد ہوا ہے[1].

ابوبکر باقلانی مسجع کلام کو سخت نا پسند کرتے ہیں وہ اس بات کے بھی منکر ہیں کہ قرآن مجید میں مسجع کلام استعمال ہوا ہے وہ کہتے ہیں کہ « سجع » میں معانی ، الفاظ کے تابع ہوتے ہیں اور قرآن مجید میں الفاظ تابع ہیں معانی کے[2].

بہرحال ابوہلال عسکری ، ثعالبی اور ابن اثیر وغیرہ تو مسجع کلام کو بہتر سمجھتے ہیں لیکن اس کے برعکس باقلانی ، ابن المعتز ، اور قدامۃ بن جعفر وغیرہ سہل ممتنع کو تمام دوسرے کلام سے بہتر تصور کرتے ہیں . ویسے تکلف مسجع کلام میں سب ہی نا پسند کرتے ہیں.

حسن تالیف :

آمدی نے حسن تالیف پر خاص زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ اگر الفاظ کا درو بست عمدہ ہو تراکیب میں پختگی ہو تو معانی میں خود بخود وضاحت پیدا ہوجاتی ہے . حسن تالیف کلام کی رونق و کشش کو بڑھا دیتی ہے[3].

ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ ادیب و شاعر کو جس صنعت کی سب سے زیادہ ضرورت پیش آتی ہے وہ « حسن تالیف » ہے یعنی الفاظ اور جملوں کو حسن ترتیب سے پیش کرنا . انہوں نے اس سلسلے میں « حسن وصف » کو بھی بہت اہمیت دی ہے وہ « حسن وصف » کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ الفاظ اپنے محل و مقام پر اس طرح رکھے جائیں کہ کلام میں تقدیم و تاخیر نہ ہونے پائے[4].

---

(۱) المثل السائر : ۷٦
(۲) اعجاز القرآن : ۸۸
(۳) الآمدی : الموازنہ (مکتبۂ جوائب آستانہ ۱۳۸۷ھ) : ۱۷۳
(٤) کتاب الصناعتین : ۱٦۱

ابن اثیر نے ہر کلمہ کا تعلق دوسرے کلمہ سے قائم کرنے کو ایک اہم موضوع قرار دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ نظم و نثر دونوں میں کلمات کا باہمی نظم بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ کلام میں اس وقت تک حسن پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس میں حسن تالیف نہ ہو۔ [1]

اس سلسلے میں باقلانی کی رائے یہ ہے کہ شعر کی حلاوت ایک لفظ کی زیادتی یا کمی سے کالعدم ہوجاتی ہے اور ذراسی کمی یا زیادتی سے شعر کی ملاحت بد رونقی سے اور حسن قبح سے بدل جاتا ہے۔ [2]

عبدالقادر جرجانی رقم‌طراز ہیں کہ ایک کلمہ ایک جگہ تو بہت اچھا معلوم ہوتا ہے لیکن وہی کلمہ دوسری جگہ بہت نا مناسب ہوجاتا ہے شاعر کو اس سلسلے میں خاص توجہ کرنے کی ضرورت ہے ورنہ حسن شاعری ضائع ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے [3]۔

ان آراء و افکار سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ عرب، نظم اور اتساق کلام کے بہت زیادہ دلدادہ تھے اور واقعۃً یہ ہے کہ حسن تالیف کلام کی بنیادی خوبیوں میں سے ایک بہت اہم خوبی ہے۔

حسن مطلع و مقطع :

عربوں نے عام نثر میں بھی اور شاعری میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ مطلع یعنی ابتدا بہت اچھے انداز سے ہونی چاہیے مثلاً اگر پہلا ہی شعر بے جان ہے تو پھر سننے والوں کی طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہوسکتی خواہ بعد میں اچھے ہی اشعار کیوں نہ ہوں ابن رشیق نے لکھا ہے کہ ابتدائی کلام تو شعر کی کنجی ہے اور آخری کلام قفل ہے اور دونوں کی اہمیت مسلم ہے۔ ابتدا میں تعقید وغیرہ سے احتراز بھی بہت ضروری ہے [4]۔

---

(۱) المثل السائر (۱ : ۱۴۲)
(۲) اعجاز القرآن : ۳۳۵ ، ۳۳۶
(۳) دلائل الاعجاز (۲ : ۴۷)
(٤) العمدة (۱ : ۲۱۸)

ابن اثیر کہتے ہیں کہ اچھی ابتدا قصائد میں جان ڈال دیتی ہے اور آگے کے اشعار کو سننے کا سامعین میں شوق پیدا کرتی ہے بالکل اسی طرح خراب ابتدا اشعار کو خراب کر دیتی ہے[1].

صنائع و بدائع :

علم بدیع اور اس کی اقسام عربی تنقید میں تیسری صدی ہجری سے شعوری طور پر رائج رہی ہیں. جاحظ کہتا ہے کہ عربوں کی زبان کی خصوصیت علم بدیع ہے اور یہ علم ابونواس، مسلم بن الولید، اور بشار بن برد یعنی مولدین کے یہاں زیادہ پایا جاتا ہے[2].

ابن المعتز کا خیال ہے کہ بدیع کے استعمال کے بغیر بھی کلام میں حسن پیدا ہوسکتا ہے اور بدیع کی موجودگی میں بھی کلام قبیح ہوسکتا ہے. دراصل یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ بدیع اس جگہ استعمال کی جائے جہاں عقل و ذوق گواہی دیں[3].

علم بدیع کی اقسام کا عرفان ناقد کے لیے ضروری ہے تاکہ مشق و مہارت سے اس کے اندر ایک ملکہ پیدا ہوجائے کلام کو جانچنے کا[4].

چونکہ علم بدیع، علم بیان اور معانی وغیرہ کا جاننا اس دور میں ناقد کے بنیادی فرائض میں تھا اس لیے کہ اکثر ناقد ان پہلوؤں پر غیر معمولی توجہ دیتے تھے. لیکن یہیں سے ایک برائی کی بنیاد بھی پڑگئی. عربوں کا زیادہ تنقیدی سرمایہ شکل و ہیئت کی تنقید سے متعلق ہے خیالات و نظریات کی تنقید عربی میں بہت کم ہے. لہذا عرب ناقدوں نے کلام کے اندرون سے زیادہ اس کی خارجی صفات پر زور دیا اور نہ صرف نظریاتی طور پر بلکہ پوری عرب سوسائٹی صدیوں تک مقفیٰ و مسجع کلام کو معیاری

---

(١) ابن الأثیر : الجامع الکبیر (المجمع العراقی العربی ١٩٥٦) : ١٩١

(٢) الوساطة : ١٢

(٣) البیان والتبیین (٢ : ٥٦)

(٤) ابن المعتز : کتاب البدیع «باب المعیب من الکلام و الشعر»

سمجھتی رهی. نتیجه یہاں تک پهونچا که عهد بنو عباس کے آخر میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں اکثر ایسی هیں که صفحه کے صفحه پڑھ جائیے زبان کا لطف عبارت کی تراش و خراش کے علاوه کچھ حاصل نہیں هوگا. معانی دب گئے اور عبارت کی چمک دمک ره گئی اس سے عربی تنقید هی کو نہیں بلکه پورے عربی ادب کو غیر معمولی نقصان پہنچا اس حقیقت کا احساس عربوں کو دور جدید میں یورپی تہذیب و تمدن کی شناسائی سے هوا اور انهوں نے اپنی زبان کی نئے سرے سے تنظیم شروع کی.

اگرچه نظریه میں عربوں نے همیشه آسان کلام کو پسند کیا لیکن عصر عباسی کے آواخر میں سوسائٹی کا مزاج ایسا هوگیا تھا که هر ادیب و شاعر صنائع و بدائع سے پُر کلام یا شعر کہتا تھا. ابو هلال عسکری نے بڑی عمده بات کہی هے وه لکھتے هیں که پہلے بھی صنائع و بدائع استعمال هوتے تھے لیکن فطری طور پر بغیر قصد کے استعمال کیے جاتے تھے. بعد میں لوگوں نے یه دیکھا که ان صنائع سے تو کلام بہت اچھا هو جاتا هے لہذا انهوں نے به تکلف ان کو استعمال کرنا شروع کردیا بعض ان کو نبھا لے گئے اور بعض نہیں نبھاسکے[۱].

ابن معتز نے پہلے هی کہا تھا که بغیر علم بدیع کے بھی حسن کلام ممکن هے مگر لوگوں نے اس جانب توجه نہیں کی ورنه عربی زبان کو ایک طویل مدت تک اس جمود سے سابقه نه پڑتا جو مسلسل کئی صدیوں تک ان پر طاری رها. اور عصر عباسی اور جدید دور کے طویل وقفه میں عربی ادب کوئی چیز پیش کرنے سے قاصر رها.

بهرحال علم بدیع کا فطری استعمال یقیناً قابل تحسین هے اور شعر و ادب کو اس سے قوت و حسن ملتا هے.

حسن معانی:

عرب ناقدوں نے الفاظ کے حسن کے ساتھ معانی کو بھی فراموش

---

(۱) کتاب الصناعتین: ۳۵

نہیں کیا ہے ابن معتز لکھتے ہیں کہ اگر شعر کو حسن بدیع سے بھر دیجیے لیکن اس میں معنی نہ ہوں تو وہ بدترین شعر شمار ہوگا[1].

جاحظ کہتے ہیں کہ بہترین معانی وہ ہیں کہ جن کو قبول کرنے میں دل آگے پہنچ جائے قبل اس کے زبان اس کی تعریف کرے[2].

ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ بسا اوقات شعر کے الفاظ بہت خوشنما ہوتے ہیں لیکن معنی کے فقدان کی وجہ سے وہ شعر بیکار ہوجاتے ہیں[3].

قدامة بن جعفر رقم طراز ہیں کہ شاعر کا پہلا فرض بہترین معانی کا انتخاب ہے اس کو لازم ہے کہ وہ برے معانی سے اپنا دامن پاک رکھے کیونکہ معانی کی مثال خام مواد کی سی ہے جس کو شاعر لیتا ہے اور پھر جس طرح چاہتا ہے اس کو شاعرانہ قالب میں ڈھال دیتا ہے[4].

معانی پر بحث کرتے ہوئے قدامہ نے ایک اور موضوع سے تعرض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر شاعر نے ایک معنی کو اپنی شاعری میں اچھے انداز سے پیش کیا پھر اس نے اس کے بالکل متضاد معنی کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دی تو یہ تناقض اس کی شاعری کے لیے عیب نہیں ہے مگر اس کو چاہیے کہ دونوں معانی میں شاعرانہ حسن برقرار رکھے.

قدامة بن جعفر کے نزدیک اس سے شاعر کی فن‌کارانہ عظمت اور قدرت کا اظہار ہوتا ہے[5]. قدامہ کا یہ بھی خیال ہے کہ معانی کا انتخاب اس طرح ہونا چاہیے کہ شاعر جو مقصود لوگوں کے سامنے لانا چاہتا ہے اس کی ان معانی سے پوری ترجمانی ہوسکے. امر مطلوب سے ہٹ کر معانی کا انتخاب غلط ہے[6].

---

(١) البدیع : ٥٣
(٢) الأغانی (٢ : ١٢٨) (طبع ساسی مصر)
(٣) الشعر و الشعراء (١ : ٩ - ١٣)
(٤) نقدالشعر : ٤ (٥) نقدالشعر : ٤ - ٥
(٦) نقدالشعر : ٢٣

تناقض کے مسئلے میں کردار کی دو رنگی کی جانب قدامہ کی نظر نہیں گئی. بہرحال اس کی دوسری رائے بہت وقیع ہے کہ جو مقصود ہو اسی کے مطابق معانی کا انتخاب کرنا چاہیے.

عسکری نے معانی کے عیوب میں اضطراب، نامکمل وصف اور عام معروف چیزوں کی مخالفت کو شمار کیا ہے[۱].

عبدالقادر جرجانی کی رائے میں اچھے معانی ہی اثر اور کشش کلام میں پیدا کرتے ہیں اسی باعث ایک صاحب فن کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاتی ہے.

اس سلسلے میں جاحظ نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ اچھے معانی ہمیشہ اچھے الفاظ کا مطالبہ کرتے ہیں[۲].

قدامۃ بن جعفر کہتے ہیں کہ معانی کا اگر احاطہ کیا جائے تو وہ چھ اقسام پر مشتمل نظر آئیں گے یعنی مدح، ہجو، غزل، مرثیہ، وصف اور تشبیہ[۳]. معانی کے سلسلے میں ان کے خیالات کا مفصل ذکر مدح میں آئے گا.

ابن اثیر نے ایک بات بہت پتے کی کہی ہے کہ معانی میں اصل چیز وضاحت ہے. بہت سے لوگ ایسے ہیں جو معانی کو وضاحت سے پیش کرنے پر قادر نہیں ہوتے. مثلاً مبردؒ جیسا عالم و صاحب نظر آدمی اپنے خیالات کے اظہار میں دشواری محسوس کرتا ہے اس لیے معانی میں جو چیز مطلوب ہے وہ وضاحت ہے[٤].

فطری شاعری اور تنقیح شعر:

ابن قتیبہ نے شعرا کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ایک «مطبوع» یعنی فطری شاعر دوسرا «متکلف» یعنی وہ شاعر جو کد و کاوش سے شاعری کرتا ہو[۵].

---

(۱) کتاب الصناعتین : ۱۲٤ ـ ۱۲۵
(۲) الحیوان ۳ : ۱۲ (۳) نقد الشعر : ۲۳
(٤) الجامع الکبیر : ۲۲
(۵) الشعر و الشعراء ۱ : ۳٤ ـ ۳٦

ابو ھلال عسکری کہتے ھیں کہ شعرا کی ایک جماعت ایسی ھے جو مہذب و منقح شعر پسند کرتی ھے جس پر بار بار نظر ثانی کی گئی ھے اور اس کو خوب کاٹ چھانٹ کر ٹھیک کیا گیا ھے اس جماعت میں زھیر بھی تھے جو ایک قصیدہ چھ ماہ میں کہتے تھے اور پھر چھ ماہ میں اس کی نوک پلک درست کرتے تھے۔ یہ قصائد عربی شاعری میں «الحولیات» کے نام سے مشہور ھیں بعض ناقدوں نے کہا ھے کہ بہتر شعر «حولی» ھوتا ھے یعنی وہ شعر جس پر پورا سال صرف کیا گیا ھو[۱]۔

قاضی جرجانی کی نظر میں شاعری کے لیے سب سے بہتر چیز یہ ھے کہ تکلف کو بالکل چھوڑ دیا جائے اور طبیعت جدھر لے جائے وھی بات کہے طبیعت کی راہ اصل راہ ھے دیباے شعر میں[۲]۔

عبد القاھر جرجانی نے لکھا ھے کہ کلام «مطبوع» اور «مصنوع» ھوتا ھے جو کلام بناوٹی ھوتا ھے اس کی رونق عارضی ھوتی ھے اور زمانے کے ساتھ ختم ھوجاتی ھے لیکن جو فطری ھوتا ھے اس کی رونق ھمیشہ باقی اور قائم رھتی ھے[۳]۔

ابن رشیق نے اس بارے میں بڑی جچی تلی راے کا اظہار کیا ھے اور کہا ھے کہ شاعر اُس وقت تک اپنے فن میں حاذق و ماھر نہیں ھوسکتا جب تک بار بار اپنے کلام کو نہ جانچے۔ ردی کلام کے ساتھ اس کو ذرا بھی ھمدردی نہیں ھونی چاھیے اور خراب کلام کو بالکل قلم زد کردینا چاھیے۔ جب تک کلام پر بار بار نظر ثانی نہیں کی جائے گی اس میں خامیاں رہ جائیں گی[۴]۔

جو تنقیدی خیالات اس مسئلے میں پیش کیے گیے ھیں ان میں بادی النظر میں اختلاف محسوس ھوتا ھے مگر ان میں ایک قسم کی مطابقت بھی پائی

---

(۱) *کتاب الصناعتین* : ۱۳۵
(۲) *الوساطة* ۱ : ۱۹
(۳) اسرار البلاغة : ۳۲
(۴) العمدة ۱ : ۲۰۰

جاتی ہے وہ کہ اس پر سارے ہی عرب نـاقدوں کا اتفاق ہے کہ جس نثر یا نظم میں « تکلف » ظاہر ہوتا ہے وہ ناپسندیدہ ہے لیکن اس طرح شعر کو ٹھیک کرنا کہ اس میں کوشش کا اثر نمایاں نہ ہو اکثر عرب ناقدوں کے نزدیک مستحسن ہی نہیں ضروری ہے جیسا کہ ان کے مذکورہ خیالات سے ظاہر ہوتا ہے .

اس سلسلے میں ابوتمام کا ایک واقعہ بہت دلچسپ ہے . ابو تمام نے اسحاق موصلی کے سامنے یہ شعر پڑھا :

فالمجد لا يرضى بأن ترضى بأن   يرضى المؤمل منك إلا بالرضى

تو اسحاق موصلی نے اس پر بڑا اچھا تبصرہ کیا اور کہا کہ بھئی شاعری تو اس سے بہت آسان چیز ہے بلا وجہ تم نے اپنے نفس کو اتنی عظیم مشقت میں مبتلا کردیا اور بڑا ظلم کیا اپنے اوپر[۱] .

مبالغہ :

مبالغہ عرب ناقدوں میں ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے لیکن اکثر ناقدوں کی رائے میں یہ ایک مستحسن چیز ہے جس سے شعر و ادب کا حسن عبارت ہے چنانچہ سب سے پہلے اس کی جانب ابن المعتز نے « کتاب البدیع » میں توجہ دلائی اور اس کو محاسن شعری میں شمار کیا اس کا نام «افراط فی الصفۃ» رکھا یعنی صفت میں زیادتی، بعد میں قدامۃ بن جعفر نے اس کا نام « مبالغہ » رکھا اور قدامہ کے بعد جن لوگوں نے بھی عربی تنقید پر لکھا انہوں نے اصطلاح مبالغہ کی استعمال کی.

قدامۃ بن جعفر نے مبالغے پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ حد اوسط پر قائم رہنا صحیح نہیں ہے . کوئی شاعر عظمت و بلندی حاصل نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ اپنے کلام میں مبالغہ اختیار نہ کرے . غلو بہترین طرز ہے اور جو لوگ شاعری پر نظر رکھتے ہیں انہوں نے ہمیشہ مبالغے کو مستحسن قرار دیا ہے . فلاسفۂ یونان کا بھی یہی خیال ہے . غلو کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف میں انتہائی حد کو پہنچ جانا[۲] .

---

(۱) عبدالعزیز المیمنی : الطرائف الأدبیۃ (قاہرہ ۱۹۳۷) ۲۸۹

(۲) نقد الشعر : ۲۷

ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم رقم طراز هیں کہ کذب صرف شعر میں جائز ہے[1] .

عبدالقاہر جرجانی کے خیال میں مبالغہ اور اغراق کے بغیر شاعر کے لیے چارۂ کار نہیں ہے . مبالغہ شاعر کی فکر کے افق کو وسیع کردیتا ہے . عقل بھی اسی راہ کو پسند کرتی ہے کیوں کہ « سچائی » شاعری میں بانجھ حسینہ کے مثل ہے[2] .

ابن رشیق نے اس سلسلے میں بالکل ہی دوسرا نقطۂ نظر اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ سب سے بہتر کلام وہ ہے جس پر خدا کی کتاب سے کوئی دلیل مل جائے . اللہ تعالیٰ نے غلو کو حق کے خروج کا مترادف قرار دیا ہے[3] .

ابن رشیق کے اس نظریے کے حامل عربی تنقید میں بہت کم علما ہیں البتہ مبالغہ کے قائل اکثر ناقد ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا خیالات سے معلوم کیا جاسکتا ہے .

وحدت قصیدہ :

قصیدہ کی وحدت اور انفرادیت شعر پر عرب ناقد مختلف الرائے نظر آتے ہیں ، پہلے قصیدے کی وحدت پر عرب ناقدوں کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں .

ابو ہلال عسکری کی نظر میں کلام کی ساری رونق اس کے مختلف اجزا سے تناسب کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اگر یہ اجزا باہم مختلف ہوجائیں اور اس کا ہر جزو دوسرے جزو سے الگ ہو جائے تو پھر کلام میں حسن باقی نہیں رہے گا[4] .

---

(۱) نقد النثر (قاہرہ ، ۱۹۳۳) ۷۹
(۲) اسرار البلاغة : ۳۰۶ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸
(۳) کتاب العمدة ۲ : ٦١
(٤) کتاب الصناعتین : ٤٢

ابن سنان خفاجی رقمطراز ہیں کہ قصیدے کے لیے یہ امر بہت ضروری ہے کہ اس کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق و مربوط ہوں اول و آخر میں ایک اتحاد کی کیفیت ہو اور دونوں علیحدہ نہ ہونے پائیں[۱] .

باقلانی نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ شعر کا بنیادی مطالبہ یہ ہے کہ وہ موزوں ہو اور اس کے سارے اجزا برابر ہوں[۲] .

ابن رشیق نے غالباً اس موضوع پر بہت ہی قابل قدر رائے کا اظہار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ قصیدے کی مثال ایک انسان کے جسم کی سی ہے جس طرح انسان کے جسم میں باہم اسکے تمام اجزا مربوط ہوتے ہیں بالکل اسی طرح قصیدے کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق ہونے چاہیں. جس طرح جسم کا حسن ایک عضو کی خرابی سے ختم ہوجاتا ہے اسی طرح قصیدے میں کسی جزو کی نامناسبت اسکی رونق کے خاتمے کے لیے کافی ہے. اکثر اہل نظر اس حقیقت سے آشنا ہیں اور اس طرح وہ اپنے قصاید کو مختلف نقائص سے بچانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں[۳] .

وحدت شعر :

قصائد کی وحدت میں تو تمام ناقدین یکساں نظر آتے ہیں مگر شعر کی وحدت میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے. ابو العباس ثعلب «قواعد الشعر» میں لکھتے ہیں کہ سب سے خراب اور بدتر اشعار وہ ہیں جن کے معانی دوسرے اشعار سے متعلق ہوں . یعنی ایک شعر کے معنی کے لیے دوسرے اشعار دیکھنے پڑیں اور ایک شعر میں معنی مکمل نہ ہوں . ایسے اشعار کا نام وہ « ابیات المرجلة »[۱] رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسے اشعار اہل روایة کے نزدیک بہت مذموم ہیں کیوں‌کہ اس میں ایک شعر دوسرے سے متعلق ہوتا ہے[٤] .

---

(۱) ابن سنان الخفاجی : سرالفصاحة (مصر ، ۱۹۳۲) ص ۲۵۳
(۲) ابوبکر باقلانی : اعجاز القران : ۸٤
(۳) کتاب العمدة ۲ : ۱۱۷
(٤) قواعد الشعر : ۸۹

قدامہ بھی اس طرز کے اشعار کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے اور ان کا نام وہ « المتبور » رکھتے ہیں متبور کے معنی ٹوٹے ہوئے کے ہیں یعنی یہ اشعار اپنے معنی کی تکمیل میں دوسرے کے محتاج ہیں[1] .

مرزبانی لکھتے ہیں کہ وہ شاعر زیادہ صاحب فن ہے جو ایک شعر میں بہت سے معنی پرودے بہ نسبت اسکے جو متعدد شعروں میں ان کو ادا کرے[2] .

ابن رشیق کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ شعر جو اپنے معنی میں مستقل اور آزاد ہو اس شعر سے بہتر ہے جو اپنے معنی کی تکمیل کے لیے دوسرے شعر کا حاجت مند ہو[3] .

لیکن ان افکار کے برعکس ابن الجراح کا خیال یہ ہے کہ منفرد شعر شاعر کے لیے عیب ہے شاعر پر لازم ہے کہ وہ اگر ایک شعر کہے تو اس کا « بھائی » بھی ضرور کہے[4] .

اسی طرح ابن اثیر بھی اس امر کے قائل نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عرب ایک معنی دو شعر اور کبھی اس سے زیادہ میں بیان کرتے ہیں یہ ان کے یہاں عیب کی بات نہیں سمجھی جاتی . قرآن مجید میں خود اس طرز کی عبارتیں موجود ہیں جن میں بات کئی جملوں میں جاکر پوری ہوتی ہے امرء القیس کے یہ اشعار بھی اس حقیقت کی وضاحت کرتے ہیں :

فقلت له لما تمطی بصلبه وأردف أعجازاً وناء بکلکل
ألا أیها اللیل الطویل ألا انجلی بصبح وما الإصباح فیک بأمثل

ان اشعار میں دونوں کے معنی باہم مربوط و متعلق ہیں .

---

(١) قدامة بن جعفر : نقد الشعر : ٨٧
(٢) المرزبانی : الموشح (١٣٤٣ھ) : ٤١
(٣) العمدة (مطبوعه دارالمعارف مصر) ١ : ٢٦١
(٤) ابن الجراح : کتاب الورقة : ١٣

سرقۂ شعری :

سرقۂ شعری عربی تنقید کے بنیادی مسائل میں سے ہے ۔ سرقات شعری کا مسئلہ در اصل ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا ۔ ابو تمام نے نئے مضامین اور فلسفیانہ خیالات کو اپنی شاعری میں جگہ دی جس کی وجہ سے عرب ناقد دو گروہوں میں تقسیم ہوگئے ایک طبقہ عرب ناقدوں کا ابو تمام کے موافق ہو گیا اور دوسرا ان کا مخالف ۔ بالکل یہی صورت متنبی کی شاعری کے ساتھ بھی پیش آئی ۔ چونکہ عرب اس اسلوب شاعری سے واقف نہ تھے جس میں فلسفیانہ افکار ہوتے ہیں اس لیے انھوں نے عام طور سے اسکی برائی کی ۔ علم بدیع کا چرچا بھی ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا ۔ سب سے اہم الزام اس سلسلے میں یہ ہے کہ ابو تمام اور متنبی نے قدیم جاہلی شعرا کے مضمون چرا لیے ہیں ان کے اپنے اشعار کچھ نہیں ہیں ۔ آمدی نے باوجود اپنے دعوٰے انصاف کے لکھا ہے کہ ابوتمام کے تمام اشعار چوری کے ہیں سوا ۳۰ کے[۱] ۔ عصر عباسی کے اوائل میں یہ مرض عام ہوچکا تھا کہ ناقد شاعر کے اشعار پر نظر ڈال کر یہ دیکھتا تھا کہ کہیں اس مفہوم سے ملتا جلتا کوئی دوسرا مفہوم تو کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ہے ؟ اگر ذرا بھی مماثلت پائی جاتی تو فوراً کہہ اٹھتا کہ یہ شعر اس شاعر نے فلاں شاعر سے چرایا ہے ۔

بعد میں عرب ناقدوں نے اس طرز فکر کی غلطی کو محسوس کیا اور انھوں نے صاف الفاظ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ سرقہ مشترک معانی میں ممکن ہی نہیں البتہ اگر کوئی خود اپنے طور پر کوئی معنی آخر نہیں کرتا ہے تو اس کے معنی کو سرقہ کرلینا در اصل سرقہ کے صحیح مفہوم کو ادا کرتا ہے ۔

عسکری لکھتے ہیں کہ بغیر اُن معانی کو متقدمین سے لیے شاعر کو چارۂ کار نہیں جو عام طور سے استعمال ہی ہوتے ہیں البتہ اتنی بات کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ نئے الفاظ کا قالب معروف معانی کو پہنایا

(۱) الآمدی : الموازنة ۲۲

جائے ، ان کی تالیف و ترکیب میں جدّت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے ، جو کسی معنی کو اسکے لفظ کے ساتھ لے لے تو وہ سارق ہے اگر کچھ الفاظ لے کر اسکو اپنا لے تو اسکا اصطلاحی نام « سالخ » ہے اور جو کسی سے کوئی معنی لیکر اسکو اپنے الفاظ میں نئے قالب کے ساتھ پیش کرے تو وہ پہلے شخص سے زیادہ اس معنی کا مستحق ہے[١].

حسن أخذ :

بہر حال آگے چلکر ادبی سرقہ کا ایک پہلو نظر آتا ہے جس کو اصطلاح میں « حسن أخذ » کہا جاتا ہے چنانچہ قاضی جرجانی کا خیال ہے کہ اہل شعر و ادب ہمیشہ دوسروں کی فکر سے اپنے ذہن کا « دیا » روشن کرتے رہے ہیں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شاعر مفہوم تو دوسرے سے أخذ کرتا ہے مگر اس کو اس خوبی سے ادا کرتا ہے کہ پہلے شخص سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے[٢] اور اسی کا نام حسن أخذ ہے .

ابن رشیق کا بھی یہی خیال ہے کہ جو کسی سے کوئی معنی لیکر اس کو اُس سے بہتر انداز سے پیش کرے تو وہ اسکا زیادہ مستحق ہے[٣].

مسئلہ انتحال :

انتحال کا تعلق اگرچہ براہ راست عربی تنقید سے نہیں ہے مگر پھر بھی یہ مسئلہ اہل نظر کے لیے دلچسپی کا باعث ضرور ہے کیونکہ اس سے بہت سے دلچسپ مسائل پیدا ہوتے ہیں . انتحال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شاعر خود اشعار کہہ کر دوسرے کی جانب منسوب کردے . ابن سلام نے لکھا ہے کہ جب اسلام عربوں میں پھیلا اور تہذیبی کیفیت پیدا ہوئی تو انھوں نے اپنے اپنے خاندانی مفاخر تلاش کیے . بعضوں کو کچھ بھی نہ ملا تو انھوں نے اپنے خاندانی مفاخر کے بہت سے قصے گڑھ کر کسی شاعر کی جانب منسوب کردیا[٤].

---

(١) الصناعتين ١٤٦ ـ ١٤٧

(٢) الوساطة ١ : ١٥٧

(٣) الجامع الكبير : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (٤) طبقات الشعرا : ١٤

میرے خیال میں اسکی ایک دوسری وجه یه بهی تهی که جاهلی شاعروں کو عرب سند تصور کرتے تهے اور ان کے اشعار سے استشهاد کرتے تهے حماد الراویه، خلف احمر اور اصمعی وغیره وغیره خود اشعار کہه کر کسی جاهلی شاعر کی جانب منسوب کردیتے تهےتاکه اس کے ذریعه قوی شہادت پیش کرسکیں۔

اسی بنا پر ڈاکٹر طه حسین نے اکثر جاهلی ادب کو «منحول» یعنی عصر عباسی میں گڑها هوا قرار دیا۔ اگرچه اس تصور کی تمام عرب نے کهل کر مخالفت کی۔

فضائل نفسیه :

اب میں عربی تنقید کے ایک اهم مسئلے سے تعرض کرنا چاهتا هوں۔ قدامه نے مدح بلکه تمام شاعری کے معانی پر غور کرکے یه فیصله کیا که انسان کے کردار کی صفتیں چار هی ممکن هیں یعنی عدل، عفت، شجاعت، اور عقل[1]۔ قدامه کی نظر میں ساری صفات انسانی کا مرکز یہی چار صفتیں هیں انهی سے سخاوت، صبر، قناعت، شکر، پاکدامنی اور مختلف انسانی صفات متفرع هوتی هیں۔ جو شاعر ان صفات سے هٹ کر کسی کی تعریف کرتا هے وه غلطی کا مرتکب هوتا هے اور جو ان حدود کا لحاظ کرتا هے وه در اصل اپنے مقصد تک پہنچ جاتا هے[2]۔

صفات جسمانی کا ذکر قدامه کے نزدیک معیوب هے مثلاً کمر، هاتھ اور چہره وغیره کا بیان شعر میں ان کے نزدیک نا مناسب هے۔ مرزبانی کا بهی یہی خیال هے که جسمانی صفات کا بیان محمود نہیں هو سکتا[3]۔ ابوهلال عسکری نے اگرچه قدامه کا حواله نہیں دیا هے مگر انهوں نے پوری طرح قدامه کے نظریے کی تائید کی هے[4]۔

(۱) نقد الشعر : ۲۰
(۲) نقد الشعر : ۲۰
(۳) الموشح : ۲۲۱
(٤) کتاب الصناعتین : ۱۰۱

«فضائل نفسیه» کا انکار سب سے پہلے آمدی نے کیا ہے ان کا خیال ہے کہ اوصاف جسم کی اہمیت سے انکار کرنا شاعری کے دائرے کو تنگ کر دینا ہے۔ انھوں نے ایک مستقل کتاب قدامه کے نظریات کے رد میں تصنیف کی تھی مگر وہ کتاب ضائع ہوگئی۔ ابن سنان خفا جی نے بھی قدامه کے اس نظریے کی مخالفت کی اور کہا کہ قدامة بن جعفر نے اس مسئلے میں تمام عرب و عجم کے مالوف طریقۂ شاعری سے انحراف کیا ہے۔ چہرے کا جمال و حسن ایک ایسا عنصر ہے جس کا انکار ناممکن ہے۔ جب عقل کی تعریف کی جا سکتی ہے جو کہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ خدا کی بخشی ہوئی ہے تو پھر آخر اُسی خدا نے انسان اور اس کے چہرے کو بھی بنایا ہے پھر آخر اس کو کیوں چھوڑ دیا جائے؟ جس طرح انسان کی صورت اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے بالکل اسی طرح انسان کا کمال اور اسکی عقل بھی اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے[1]۔

ابن رشیق نے «فضائل نفسیه» قدامه سے مستعار لیا ہے مگر انھوں نے انسان کی مدح صفات جسمانی سے بھی صحیح قرار دی ہے اور ساتھ ہی یہ حقیقت بھی واضح کردی ہے کہ بہتر اور بنیادی بات یہ ہے کہ ان چاروں صفات کے اندر تعریف محدود ہو تو وہ افضل ہے یعنی عقل، عفت، شجاعت اور عدل[2]۔

«فضائل نفسیه» کا نظریه قدامه نے پتا نہیں چلتا کہ کہاں سے اخذ کیا ہے اس لیے کہ ارسطو کے خیالات میں بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ ممکن ہے کہ ان کے ذہن کی یہ پیداوار ہو۔

مدح کے سلسلے میں قدامه کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تمام اصناف سخن مدح اور ہجو میں منقسم ہیں چنانچہ غزل، مرثیه اور فخر وغیرہ کو وہ مدح میں شمار کرتے ہیں۔

ہجو میں شاعر کو وہ تمام معنی استعمال کرنے چاہیں جو مدح کی

---

(١) سر الفصاحة : ٢٥

(٢) العمدة ٢ : ١٣٥

ضد ھیں ۔ جتنا زیادہ ھجو میں مدح کے اضداد کا استعمال ھوگا ھجو اتنی ھی زیادہ سخت ھوسکےگی ۔ قدامه کے نزدیک ھجو کا مطلب یه ھے که وہ تمام چیزیں جو فضائل نفسیه کی ضد میں استعمال کی جائیں ۔ انسانی فضائل کی نفی حقیقی ھجو ھے[۱] ۔

ھجو میں قدامه کے نزدیک، جسمانی عیوب کا بیان ناپسندیدہ ھے اور اور اس کو قدامه ھجو تسلیم ھی نہیں کرتے ۔ مثلاً کسی کی ایک آنکھ کا بیان، لنگڑے ھونے اور بہرے ھونے کا ذکر ھجو نہیں ھے اسی طرح نسب پر عار دلانا بھی ھجو میں شامل نہیں ۔ اسی طرح آبائی اور قبائلی عیوب گنانا بھی ھجو میں داخل نہیں[۲] ۔

ابن رشیق نے بھی یہی لکھا ھے که بہترین ھجو وہی ھے جس میں فضائل نفسیه کا سلب پایا جائے ۔ والدین اور خاندان کے نسبی عیوب اور جسمانی نقائص ھجو میں داخل نہیں[۳] ۔

لیکن اس تخیل کے برعکس بعض ناقد ان تمام اشیا کو غلط تصور کرتے ھیں اور مدح و ھجو میں فضائل نفسیه کے وہ قائل نہیں ھیں اس لیے وہ عیوب جسمانی و نسبی کو ھجو تصور کرتے ھیں[٤] ۔

غزل :

غزل کے بارے میں سب سے بہتر اور سب سے پہلے قدامه نے بہت تفصیل سے لکھا ھے ۔ قدامه سے قبل ابن المعتز نے اجمالاً یه بتایا ھے که غزل میں رقت اور حلاوت ضروری ھے چنانچه انھی بنیادوں پر انھوں نے عمر بن ابی ربیعه اور عباس بن احنف کو بہترین غزل‌گو شعرا میں شمار کیا ھے[۵] ۔

قدامه کہتے ھیں که سب سے اھم موضوع اس سلسلے میں یه ھے

---

(۱) نقد الشعر : ۳۰
(۲) نقد الشعر : ۳۰
(۳) العمدة : ۱۷٤
(٤) سرالفصاحة ۲۵
(۵) ابن المعتز طبقات الشعراء : ۳۹۱

که شاعر کو اپنی محبت و سوزدروں کا بیان جتنے بھی رقت آمیز طریقے سے ممکن ہو کرنا چاہیے ۔ اور بہت جھک کر خاکساری سے محبوب کو مخاطب کرنا لازم ہے ۔ ذرا بھی سختی انانیت اور خشونت غزل کی روح کو مجروح کرنے کے لیے کافی ہے ۔ غزل میں دو پہلو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک تو اندر کی دنیا کو باہر لانا دوسرے خارجی دنیا کا ایک دل آویز بیان ۔ پہلے میں تو محبت، جذبات قلب اور اضطراب وغیرہ آجاتا ہے اور دوسرے میں محبوبہ کے ٹیلوں کا ذکر، بجلیوں کی چمک، بادل کی گرج، چڑیوں کا چھچھانا اور ان کے نغمے اور فطری و طبعی حالات کا اس طرح بیان کہ نفس و قلب کے پوشیدہ جذبات باہر آجائیں۔ یہ سب اس کو اسی انداز سے بیان کرنا چاہیے کہ اس کے شعر ہر دل میں پیوست ہوجائیں اور ہر صاحب دل اس کو اپنی داستان سمجھنے لگے اس لیے کہ شاعر کے یہ جذبات ایسے ہوتے ہیں کہ کسی نہ کسی عمر میں آدمی ان سے دو چار ہوچکا ہوتا ہے یا آئندہ ہونے والا ہوتا ہے ۔ پھر یہ جذبات متمدن اور غیر متمدن دونوں میں یکساں ہوتے ہیں[۲] ۔

ابوبکر باقلانی کہتے ہیں کہ غزل اگر کسی عاشق کے دل سے نکلتی ہے تو اس کی بات ہی اور ہوتی ہے اس میں بہت زیادہ رقت اور سوز دروں کا رنگ پایا جاتا ہے اور نفس اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اگر کسی ایسے شاعر کی غزل آپ پڑھیں جس پر خود یہ کیفیات نہ گذری ہوں تو پھر اس میں وہ کیفیت حسن و رونق نظر نہ آئے گی جو دراصل غزل کی جان ہوتی ہے[۳] ۔

ابن رشیق نے غزل پر بڑے اچھے انداز سے لکھا ہے کہ غزل میں وہ تمام چیزیں مذموم ہیں جو محبوب کے شان کے خلاف ہوں ۔ اس میں الفاظ کی رقت، حلاوت، نزاکت اور لطافت دوسری اصناف سے زیادہ درکار ہے ۔ شعر اتنا بہتر ہونا چاہیے کہ اپنی لطافت سے غمگین کی طبیعت

(۱) المثل السائر : ۲۹٤
(۲) نقدالشعر : ٦٧ (۳) اعجاز القرآن : ۱۸۳

میں بھی ایک نشاط کی کیفیت پیدا کردے[1] .

مرثیہ :

مرثیے میں قدامہ کہتے ہیں کہ مرثیہ اور مدح ایک چیز ہے فرق اتنا ہے کہ مدح میں میں زندہ کی تعریف کی جاتی ہے اور مرثیہ میں مردہ کی . قدامہ کا خیال ہے کہ ہر چیز مردہ چھوڑتا ہے وہ قابل توجہ نہیں اس سلسلےمیں وہ خنسا کے مرثیے کو نمونے کے طور پر پیش کرتے ہیں[2] .

قدامہ نے ایک بہت اہم پہلو سے اغماض برتا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ مرثیہ میں دراصل حسرت و یاس کی کیفیت شرط اولیں ہے رنج و الم مرثیہ کا سارا سرمایہ ہے اس کو ابن رشیق نے اپنی کتاب « العمدة » میں بیان کیا ہے مگر انہوں نے یہ بات صرف بادشاہوں اور امرا کے لیے مخصوص کر دی ہے کہ اگر مرنے والا بادشاہ یا امیر ہو تو اس وقت شعر سے رنج و غم کا ٹپکنا ضروری ہے شعر کو حسرت و عظمت سے پُر ہونا چاہیے[3] .

یہ تصویر ابن رشیق کے دور میں ایک خاص شاہی نظام کی ترجمانی کرتا ہے حالانکہ موت تو جس طرح امیر و کبیر کے کنبہ والوں کے لیے تکلیف دہ ہے بالکل اُسی طرح ایک غریب اور مزدور کے گھر والوں کے لیے روح فرسا ہے پھر یہ انسانوں میں تفریق کے کیا معنی .

البتہ اسی ضمن میں ابوبکر صولی کا نظریہ قابل غور ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی انسان کی حیثیت سے ایک عظیم انسان کہنے کا مستحق ہے اور اہم کارنامے اس نے انجام دیے ہیں تو پھر مرثیہ نگار کو ایک وسیع میدان مل جاتا ہے اس کے اچھے کارناموں کے ذکر کے لیے اور اس کی شاعری کا افق اسی طرح زیادہ وسیع ہوجاتا ہے[4] .

---

(۱) العمدة ۲ : ۱۱٦

(۲) نقد الشعر : ٤۹ ، ٥۰

(۳) العمده ۲ : ۱٤۷

(٤) الصولي : اخبار أبي تمام (قاهره ۱۹۳۷) : ۱۲٥

وصف :

وصف عربی شاعری کے بنیادی عناصر میں سے ہے اس کا ذکر تقریباً تمام اہم عرب ناقدوں نے کیا ہے وصف کے بارے میں قدامہ رقمطراز ہیں کہ وصف اس بات کا نام ہے کہ اشیا و احوال میں جو کیفیات مضمر ہیں ان کو ذکر کیا جائے یہ اوصاف اکثر مختلف معانی کے بیان پر مشتمل ہوتے ہیں اوصاف کو اس طرح پیش کرنا کہ سننے والا گویا اس کو (اپنے سامنے) محسوس کرنے لگے اصل فنی عظمت ہے[۱] .

ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ سب سے بہتر وصف وہ ہے جو موصوف کے تمام معانی پر محیط ہو اور شاعر موصوف کی تصویر کشی اس طرح کرے کہ اس کو گویا تمہارے پاس لاکر کھڑا کردے[۲] .

ابن رشیق لکھتے ہیں کہ عربی شاعری تمام کی تمام وصف پر مبنی ہے سوا بہت تھوڑے حصے کے . اور بہترین وصف ان کی نگاہ میں یہی ہے کہ کسی چیز کی ایسی تصویر کشی کی جائے کہ گویا سامنے اس کو دیکھ رہا ہے .

ابو بکر باقلانی کی رائے میں فنکار ایک مصور ہوتا ہے اپنے شعر و کلام میں اشیاء کی تصویر کشی کرتا ہے وہ ان خیالات کی تصویر کشی جو اس کے دل میں ہوتے ہیں دوسروں کے لیے کرتا ہے[۳] .

باقلانی نے اگرچہ بات بہت مجمل کہی ہے لیکن ان کی فکر اس بارے میں تمام ناقدوں کے افکار پر خصوصیت رکھتی ہے .

تشبیہ :

تشبیہ عربوں کے کلام کی ایک اہم خصوصیت ہے اور قدیم زمانے سے عربوں میں اچھے کلام کی پہچان حسن تشبیہ رہی ہے . ابن المعتز نے لکھا ہے کہ "کبھی شعر اس بنا پر حفظ" کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی اچھی تشبیہ ہوتی ہے[٤] .

---

(۱) نقدالشعر : ٦٢ — (۲) کتاب الصناعتین : ۱۲٤

(۳) اعجاز القرآن : ۱۷۸ — (٤) الشعروالشعراء ۱ : ۱۰

قدامہ کی نظر میں سب سے بہتر تشبیہ وہ ہے جس میں شبہ و مشبہ کی صفات میں زیادہ سے زیادہ اشتراک پایا جائے . حتی کہ دونوں میں وحدت پیدا ہو جائے . جب شیریں الفاظ میں بہت سی تشبیہات ایک ہی شعر میں پائی جائیں تو یہ شاعر کی قدرت کلام پر دال ہے[۱] .

قدامہ کے خیال میں روایتی تشبیہیں اور ان کا جس انداز سے استعمال چلا آرہا ہے اس کی اتباع شاعر کے لیے ضروری نہیں ہے . عظیم شعرا نئی تشبیہات اختراع کرتے ہیں اور جدت و ندارت کا ثبوت پیش کرتے ہیں[۲].

ابو الحسن اسحاق بن ابراہیم کی رائے میں تشبیہ عربوں کا سب سے بہتر کلام ہے . اس کی دو قسمیں ہیں اشیاء کی ظاہری تشبیہ ان کے اشکال الوان اور اقدار میں اور ان کی معنوی تشبیہ جیسے شجاع کی تشبیہ شیر سے[۳] .

عبدالقاہر جرجانی لکھتے ہیں کہ « تشبیہ » « تجنیس » اور « مطابقت » ایسے محور ہیں جن کے گرد کلام گھومتا ہے[٤] .

ابن رشیق کی رائے میں تشبیہ و استعارہ مجسم شے کو واضح کر دیتے ہیں[٥].

صدق و کذب کا مسئلہ :

عربی شاعری کی تنقید میں صدق و کذب کا مسئلہ بنیادی مسائل میں سے ہے . اس میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں ایک تو یہ ہے کہ « خیرالشعرأصدقه » یعنی بہترین شعر ہے جو بہت زیادہ سچائی کا حامل ہے اس سلسلے میں حضرت حسان بن ثابت فرماتے ہیں :

إن أحسن الشعر أنت قائله

بيت يقال إذا أنشدته صدقا

بہترین شعر جو تم کہنے والے ہو وہ وہی ہے جس کو لوگ سن کر کہیں کہ یہ سچا شعر ہے .

---

(۱) نقد الشعر : ۵۸ — (۲) نقد الشعر : ٦٠

(۳) نقد النثر : ٤٩ : ٥٠ — (٤) اسرار البلاغة : ۳۳

(٥) العمدة ۱ : ۲۸۷

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ زہیر سب سے بڑا شاعر ہے اس کے یہاں وحشی اور غریب الفاظ نہیں اس کا کلام رواں ہے اور اگر وہ کسی شخص کی تعریف کرتا ہے تو اس پر اکتفا کرتا ہے جو صفات کہ اس شخص کے اندر واقعی پائی جاتی ہیں[1] ۔

عرب ناقدوں میں شاید ابن رشیق ایسے ناقد ہیں جو کذب و مبالغہ کو شاعری میں غلط تصور کرتے ہیں اور اس کو حق کے حدود سے تجاوز پر محمول کرتے ہیں باقی اور تمام ناقدین اس پر متفق ہیں کہ کذب کا استعمال شاعری میں صحیح ہے ۔

عبدالقادر جرجانی « أحسن الشعر أكذبه » یعنی سب سے بہتر شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ جھوٹا ہو اور « خيرالشعر أصدقه » دونوں اقوال کی تعریف کرتے ہیں اور دونوں نقطۂ نظر کی تشریح کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ جھوٹ سے شاعری کا میدان وسیع ہوجاتا ہے ۔

واقعہ یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں « صدق » ایک احوال تنقید کی حثیت سے سامنے آیا مگر بعد میں یہ قائم نہ رہ سکا ۔ قدامہ کہتے ہیں کہ شاعر سے اس کی توقع نہ رکھنی چاہیے کہ وہ سب کچھ سچ کہے گا اس کی سچائی یہ ہے کہ جو بات وہ جس وقت کہہ رہا ہے اس میں اس کو پوری فنی عظمت پیش کرنی چاہیے[2] ۔

ابوهلال عسکری کی نظر میں « أكثره قد بُني على الكذب » زیادہ تر شعر کی بنیاد جھوٹ پر ہوتی ہے[3] اسی مفہوم کو بحتری اس طرح ادا کرتا ہے :

كلفتمونا حدود منطقكم
والشعر يغني عن صدقه كذبه

(تم اپنے منطقی حدود کا مکلف ہم کو بنانا چاہتے ہو حالانکہ شعر میں جھوٹ سچائی سے بےنیاز کر دیتا ہے) ۔

واقعہ یہ ہے کہ عرب ناقدوں نے جو « کذب » مراد لیا ہے سو کذب

(۱) نقد الشعر : ٦
(۲) کتاب الصناعتین : ۱۳۱

وہ نہیں ہے جو صدق کا ضد ہوتا ہے بلکہ اس کا مقصد مبالغہ سے ہے یعنی حقیقت کو ذرا بڑھا چڑھا کر پیش کیا جائے۔

اخلاق اور فن :

عربی تنقید میں ایک اور دلچسپ بحث اس سلسلے میں اخلاق اور فن یا دین اور فن کی ہے اس میں ناقدوں کے دو گروہ ہیں ایک طبقہ تو کہتا ہے کہ دین اور صحت عقیدہ بھی تنقیدی قدر نہیں ہے چنانچہ ابوبکر صولی اپنی کتاب «اخبار البحتری» میں لکھتے ہیں کہ ابوتمام پر کفر کا الزام عائد کیا گیا مگر یہ الزام شاعری سے مطابقت نہیں رکھتا اس لیے کہ نہ کفر سے شاعری میں کمی واقع ہوتی ہے اور نہ ایمان سے وہ بڑھتی ہے[1]۔

قدامة بن جعفر نے لکھا ہے کہ فحش معانی سے شاعری کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور امرؤ القیس کے چند فحش اشعار پیش کرکے کہا ہے کہ یہ اشعار اخلاقی نقطۂ نظر سے بہت خراب ہیں مگر فنی نقطۂ نظر سے بہت اعلیٰ ہیں[2]۔

قاضی جرجانی کی رائے میں بھی بے دینی عیب نہیں اگر یہ عیب ہے تو پھر وہ کہتے ہیں کہ بے شمار شاعروں کا نام شاعروں کی فہرست سے خارج کر دینا پڑے گا مثلاً ابو نواس۔ دین کا مقام اور ہے اور شاعری کا مقام اس سے بالکل مختلف ہے[3]۔

اصمعی، سید حمیری کو ایک اچھا شاعر شمار کرتا تھا مگر کہتا تھا کہ اگر وہ بد دین نہ ہوتا تو اس سے بڑا شاعر اُسی کے طبقے میں کوئی اور نہ ہوتا[4]۔

دین شاعری کے لیے عیب نہیں ہے اگر خود شعر جان دار ہو۔ چنانچہ ایک بار راعی، خلیفہ عبدالملک کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے یہ شعر پڑھا:

عرب نری الله فی أموالنا　　حق الزکاة منزلا تنزیلا

(۱) اخبار أبی تمام : ۱۷۳　　(۲) نقد الشعر : ٤
(۳) الوساطة : ٦۲　　(٤) الأغانی ۷ : ۲۳٦

(هم عرب هیں اپنے مالوں میں زکوۃ کا حق ادا کرتے هیں جو خدا کی طرف سے فرض کیا گیا هے) .

عبدالملک نے کہا کہ یہ شعر نہیں هے اسلام کی شرح اور آیات قرانی کی تلاوت هے[1] .

بہر حال فساد عقیدہ شاعری کے لیے عیب نہیں هے فحش معانی کو عربوں نے پسند نہیں کیا . مذهبی اشعار اُسی وقت مستحسن هیں جب تک ان کی شاعرانہ اور فنی روح مجروح نہ هونے پائے .

نظم اور نثر کی فضیلت :

نظم بہتر هے یا نثر ؟ یہ دلچسپ مسئلہ بھی ناقدین عرب کے درمیان مختلف فیہ رها هے ابن اثیر کے خیال میں نثر شاعری سے اشرف هے کیوں کہ اس میں وزن اور قافیہ کی پابندیاں نہیں هیں . ابوحیان توحیدی لکھتے هیں کہ نظم زیادہ دل پر اثر انداز هوتی هے نظم کا اثر براہ راست دل پر هوتا هے اور نثر کا عقل پر . نثر جوهر هے اور نظم عرض لهذا نظم کا مرتبہ نثر سے کم هے .

اس سے معلوم هوتا هے کہ عرب ناقدوں کا رجحان زیادہ تر نثر کی فضیلت کی جانب رها هے .

رداءت شعر :

خراب و بے مزہ اشعار کے بارے میں عرب ناقدوں نے بعض بڑی دلچسپ آرا کا اظہار کیا هے راغب اصفہانی کا قول هے کہ شعر نہ کہنا غیر معیاری شاعری سے بہت بہتر هے[2] .

ابوزید نحوی کے سامنے ایک صاحب نے اپنے اشعار پڑھے تو اس نے کہا کہ اگر آپ اسی طرز کے شعر کہتے هیں تو میرا مشورہ یہ هے هے کہ اب نہ کہیں[3] .

(١) الموشح : ١٥٧
(٢) راغب الاصفہانی : محاضرات الادباء : ٣٩
(٣) الموشح : ٣٧٥

خالد نجار نے ابن عائشه کی مدح کی . قصیده بهت خراب تها تو ابن عائشه نے کہا که تم هجو لکهو یه زیاده بهتر هے اس مدح سے[1] .

ابن مقفع نے اپنی کتاب « الدرة الیتیمة »[2] میں لکھا هے که ثقیل کلام کی سب سے بڑی خرابی یه هے که مردم آزاری کا باعث هوتا هے[2] .

اسحاق موصلی نے ابو عبیده کے سامنے کسی قدیم شاعر کے چند شعر پڑھے . ابو عبیده نے پوچها ان اشعار میں کوئی ندرت یا اچھے معانی هیں ؟ موصلی نے جواب دیا که تهیں . ابو عبیده نے کہا که کس نے تم کو لدو جانور بنادیا هے[3] جو بیکار چیز اپنے اوپر لادے هوئے پهرتے هو .

عروة بن زبیر کے صاحبزادے شعر کہتے تھے انهوں نے اُن کو بلایا اور کہا که اپنے اشعار سناؤ . جب اشعار سن چکے تو کہا که جاهلیت میں جو جانور ایک ٹانگ سے لنگڑا هوجاتا تها اس کو « مزاوف » کہتے تھے اسی طرح تمهارے اشعار تین هی ٹانگ کے هیں[4] .

ابن مناذر کے سامنے ایک صاحب نے ایک قصیده پڑھا تو وه استغفر الله پڑھنے لگے اور کہا که ان اشعار کو اپنے « شیطان » کو واپس کردو کیوں بلا وجه احسان مند بنتے هو[5] .

ایک اعرابی کو ایک شاعر نے اپنے اشعار سنا کر پوچها که تمهاری کیا رائے هے اس نے کہا « ایسی شکر هے جس سے مٹھاس غائب هے »[6]

اس سلسلے میں ابو حیان توحیدی بڑے نکته کی بات لکھتے هیں که در اصل کلمات اور حروف طبیعت کے لیے محرک بنتے هیں جب یه نقش و نگار اپنی پوری شکل میں ظاهر هوتے هیں اور کلمات پر کشش هوتے هیں تو اسی لحاظ سے کلام میں اثر اور رونق پیدا هوتا هے اور انهی بنیادوں

---

(۱) الموشح : ۳۷٦
(۲) الدرة الیتیمة : ٦٤
(۳) الموشح : ۳۵۹
(٤) الموشح : ۳٦۰
(۵) الموشح : ۲٦۳ ، ۳٦٤
(٦) الموشح : ۳٦٤

پر ایک کلام دوسرے سے بہتر بھی ہوتا ہے[1]. قوی کلام دل میں فوراً گھر کرلیتا ہے مگر ردی کلام کسی صورت سے دل تک نہیں پہنچ پاتا[2].

نثر کی تنقید :

عرب ناقدوں کی توجہ شروع ہی سے شعر و شاعری کی تنقید کی جانب رہی. خاص طور سے عصر جاہلیت صدر اسلام اور عصر اموی میں تو محض شاعری تک ادبی تنقید محدود تھی. تیسری صدی ہجری کی کتابوں میں بھی نثر کی تنقید نظر نہیں آتی. ابو بکر صولی کی کتاب «ادب الکتاب» ابو الحسن اسحاق بن ابراھیم کی کتاب «البرھان فی وجوہ البیان» اور عسکری وغیرہ کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کی تصانیف ہیں[3].

نثر و نظم کی تنقید میں بنیادی اصول تو وہی ہیں جو بیان ہوچکے البتہ دونوں کی نوعیت کے لحاظ سے بعض معمولی فروق ہیں.

ابن مقفع ادیب کو مشورہ دیتے ہیں کہ اس کو ایسی زبان لکھنی چاہیے کہ پڑھنے والے کو مکالمہ معلوم ہونے لگے[4].

ابن قتیبة لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے ادیب کو اپنے اندر بلند حوصلگی اور علوہمت پیدا کرنی چاہیے. فضائل اخلاق اور حسن کردار سے ادیب کو مزین ہونا چاہیے اور چھوٹی چھوٹی باتوں سے مبرا رہنا چاہیے. بلندی ظرف ادیب کا سرمایا ہے[5].

جاحظ الفاظ کی شوکت اور عبارت کے اندر بدائع و صنائع کو پسند کرتے تھے[6].

عبدالرحمن بن عیسی ہمدانی لکھتے ہیں کہ ادیب کو ہر طرز کے

(۱) ابو حیان التوحیدی : کتاب المقابسات (مطبوعہ بمبئی) : ۳۱

(۲) المقابسات : ۵۷

(۳) ابن قتیبہ کی کتاب ادب الکاتب تنقید سے زیادہ لغت کی کتاب ہے جو تیسری صدی کی تصنیف ہے.

(٤) الدرة الیتیمة (مطبوعہ محمد علی صبیح مصر) : ۱۵

(٥) ادب الکاتب (مطبوعہ لیدن) : ١٦ ـ ١٧

(٦) البیان و التبیین : ۸۳

الفاظ و اسالیب سے واقفیت ضروری ہے اس لیے کہ ہر لفظ کا کلام میں ایک مقام ہے جس کے عرفان کے بغیر زبان پر قدرت کاملہ حاصل نہیں ہو سکتی[1] .

ہمدانی کا خیال ہے کہ زبان اس وقت تک انسان کو نہیں آسکتی جب تک کہ وہ قدما کے طرز اظہار کی پیروی نہ کرے . اس کے بغیر کسی ادیب کو چارۂ کار نہیں[2] .

کلام میں کمال پیدا کرنے کی راہ یہ ہے کہ الفاظ و معانی دونوں ایک دوسرے کے لیے باعث جمال ثابت ہوں . ادیب ذوق سلیم سے آراستہ ہو اور اس کے اندر کی قوت اس کے کلام میں ظاہر ہو اور وہ قدما کے طرز کلام سے بھی واقف ہو تو اس طرح کلا میں کمال ممکن ہے[3] گونگا. اور بہرا ہونا سخت و مشکل عبارت لکھنے سے بہتر ہے.[4]

ادیب دنیا میں عزت و عظمت حاصل کر سکتا ہے اور اس کا قلم اس کو اعلیٰ درجات تک پہنچا سکتا ہے اس لیے ہمدانی ادب کو بہترین پیشہ قرار دیتے ہیں[5] .

صیرفی نے اپنی کتاب «قانون دیوان الرسائل» میں چند باتیں نثر کے بارے میں قابل ذکر لکھی ہیں . وہ شاکی ہیں کہ عربوں نے نثر کے فن پر کچھ نہیں لکھا[6]. ان کا خیال ہے کہ ادبی زبان دوسری زبان میں منتقل کرنے سے خراب ہو جاتی ہے .

---

(۱) الهمذانی : الألفاظ الکتابیة (بیروت ۱۸۸۵) : ۸۰
(۲) الألفـاظ الکتابیة ۸ ـ ۹
(۳) ایضاً : ۹
(٤) ایضاً : ٤
(٥) ایضاً : ٥ ـ ٦
(٦) قانون دیوان الرسائل (مصر، ۱۹۰۰) : ۸۹

وہ نثر نگار کے لیے چار شرائط قرار دیتے ھیں :

١ ادیب کو سب سے پہلے گذشتہ زمانے کی کتابیں پڑھ کر اچھے اور خراب الفاظ کا علم حاصل کرنا ضروری ھے[1] .

٢ بہت سے ادبی ٹکڑے اور اشعار اس کو زبانی یاد کرنے چاھیں تاکہ ان کو موقع بموقع وہ استعمال کر سکے[2] .

٣ ادیب کو مخاطب اور اسکے مرتبہ کے مطابق الفاظ اور اسلوب اختیار کرنا چاھیے[3] .

٤ نثر کا معروف طریقہ اس کو اختیار کرنا چاھیے جس میں الفاظ اور معانی حسین ھوں حسن تالیف ھو اور وحشی الفاظ سے اجتناب کیا جائے[4] .

میرے خیال سے اس مقالے میں جتنی تنقیدی بحثیں کی گئی ھیں وہ تقریباً ان تمام مباحث و افکار کا احاطہ کرلیتی ھیں جو عرب ناقدوں کی کتابوں میں پائی جاتی ھیں .

[٢٠/٤/١٩٦٧م]

---

(١) قانون : ١٢٩

(٢) ایضاً : ١٠٣

(٣) ایضاً : ١١٨

(٤) ایضاً : ١٢٨

(٥) ایضاً : ١٠٣، ١٠٤، ١٢٩

تصحیفات اور لغات فارسی

ڈاکٹر نذیر احمد*

عام طور پر فارسی بڑی آسان زبان خیال کی جاتی ہے ، اور یہ اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ اس میں قواعد کے مسائل بہت سیدھے سادھے اور باضابطہ ہیں . اس کے نتیجے میں مبتدی بہت جلد اس زبان کو سیکھ سکتا ہے . لیکن اس زبان میں عبور حاصل کرنا بہت دشوار ہے . اس کی دشواری کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اس میں فارسی کے ساتھ عربی زبان کے بعض مسائل یکساں طور پر متداول ہیں . مثلاً جمع کا قاعدہ ، تثنیہ کے اصول ، اضافت کا استعمال ، تنوین ، صفت موصوف کی تطبیق وغیرہ . عربی زبان کے یہ قاعدے عربی الفاظ کے ساتھ مخصوص ہیں . لہذا اس زبان کے اہم تقاضوں میں سے ایک تقاضا یہ ہے کہ عربی اور فارسی الفاظ کے درمیان امتیاز کیا جا سکے . بظاہر یہ آسان بات ہے لیکن عام آدمی کا کیا ذکر بڑے بڑے فاضل جو لغات و فرہنگ کے مسائل پر اپنی عمر صرف کردیتے ہیں وہ بھی اسی سلسلے میں پوری طرح کامیاب نہیں . کوئی فارسی کا لغت ایسا نہ ہوگا جس میں اس لحاظ سے نقص نہ ہو . باغات ، گزارشات ، فرمودات ، نوشتہ‌جات ، آزمایشات ، آلایشات ، خواہشات ، سفارشات ، نگارشات ، فرمایشات ، نوازشات ، فرامین ، خواتین ، یکسانیت ، نمونۃً ، ادائگی ، ناراضگی کی طرح کے الفاظ و فقرات کا استعمال اسی اصول سے بےخبری کے نتیجے میں عام ہوتا جا رہا ہے . عربی الفاظ و فقرات مع اپنے صرفی اصول کے فارسی میں شامل ہوئے . دنیا کی کوئی زبان کسی دوسری زبان سے شاید ہی اس طرح متاثر ہوئی ہو .

فارسی زبان کی دشواری کی دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ فارسی عبارت کا صحیح پڑھنا مطلب کے سمجھ لینے پر موقوف ہے . اس کا سبب یہ ہے

(*) پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد ، صدر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

که علامت اضافت جو الفاظ کے درمیان رابطه کا کام کرتی هے وه اکثر لکھی نہیں جاتی بلکه اسے قاری اپنی طرف سے فراهم کرتا هے . ظاهر هے که یه عمل اس وقت تک انجام نہیں پا سکتا جب تک عبارت اچھی طرح سمجھ نه لی جائے ، کیوں که عبارت کے سمجھنے کا انحصار جملے کے سارے الفاظ کے باهمی رشتے کے سمجھنے پر هے . اس بنا پر پڑھنے والا ایسی عبارت جس میں کئی اضافتوں کی ضرورت هو ، پہلی بار صحیح نہیں پڑھ سکتا ، اور اگر صحیح پڑھ لیتا هے تو محض بربنائے اتفاق هے . قراءت کی توثیق مفہوم سمجھ لینے کے بعد هی هو سکتی هے . شاید هی کسی اور زبان میں یه صورت هو .

فارسی زبان کے رسم خط کی وجه سے زبان کے مسائل میں دشواریاں پیدا هوگئی هیں . مثلاً اس زبان کے نه صرف املائی مسائل پیچیده هیں بلکه الفاظ اپنے معیاری تلفظ سے گر گئے هیں . اس کی سب سے بڑی وجه یه هے که اعراب الفاظ میں شامل نہیں . عربی زبان میں جس کی یه خصوصیت فارسی میں رسم خط کے قبول کر لینے کے نتیجے میں پیدا هو گئی هے ، اعراب اگرچه لفظ میں شامل نہیں هوتے لیکن زبان میں داخل هوتے هیں . اعراب سے قواعد زبان کا کام لیا جاتا هے اور زبان عربی کے محکم اشتقاقی اصول کے باعث لفظوں میں اعراب خود اپنا مقام متعین کر لیتے هیں . قاری کی صواب‌دید پر اس کے تعین کا سو فیصدی دارمدار نہیں . فاعل کے هموزن سارے الفاظ کا تیسرا حرف مکسور ، مفعول کے هموزن کا پہلا حرف مفتوح اور مفعله کا حرف اول مکسور هوگا . عربی زبان سے واقفیت رکھنے والا معزّ اور معزِز ، محترَم اور محترِم ، مرسل اور مرسِل ، مشکور اور شاکر ، مُقام اور مَقام وغیره میں به آسانی فرق کر لیتا هے ، لیکن فارسی میں حروف کی حرکتوں سے قاری کے ذهن میں کوئی تغیر محسوس هی نہیں هوتا . بالفاظ دیگر چونکه فارسی زبان میں اعراب سے قواعد زبان کا کام نہیں لیا جا سکتا اس لیے قاری جیسا چاهتا هے الفاظ کی حرکت معین کر لیتا هے اور غلط حرکت سے چونکه معنی میں کسی قسم کا فرق

نہیں پڑتا اس لیے غلطی پر مشتبہ ہونے کا موقع نہیں ۔ فارسی میں لفظ جو مشتق ہو جاتا ہے وہ ایک اکائی کا کام دیتا ہے ، عربی میں مادہ ، سب کچھ ہے ۔ اشتقاق کے اصول معین ہیں اس لیے ہر شخص الفاظ کی ساخت خود کر سکتا ہے ، عربی کے لغات اسی بنا پر مادے کے اعتبار سے ترتیب دیے جاتے ہیں ۔ فارسی زبان کے بڑے سے بڑا عالم سے تلفظ کے معاملے میں غلطی ہو جانا معمولی بات ہے ۔

لیکن عربی رسم خط کے قبول کر لینے سے اس سے بھی بڑا ایک نقصان یہ ہوا کہ ہم متون کی حفاظت میں بری طرح ناکام رہے ۔ اور یہ بات بالکل صحیح ہے کہ شاید ہی دنیا کی کوئی زبان ایسی ہو جس کی کتابیں اپنی اصل سے اتنی دور ہوں جتنی کہ فارسی کی ہیں ۔ تحریر کے ذریعے زبان کا سرمایہ آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ کیا جاتا ہے ۔ اگر کسی زبان کے حروف تہجی میں بآسانی تحریف و تصحیف ہو سکتی ہو تو سرمایۂ زبان کی حفاظت ممکن نہیں ہوتی ۔ فارسی الفاظ میں تحریف کی جتنی گنجایش ہے ، اُتنی کسی دوسری زبان میں نہ ہوگی ، اس لیے کہ اس زبان کے حروف مشابہ شکلوں کے ہیں ، نقطے اور شوشے کے اضافے سے ایک حرف دوسرے حرف سے ممتاز ہوتا ہے ، اس کی بنا پر فارسی کتابوں میں جس حد تک تحریف ہوئی اس کی مثال دنیا کی کوئی اور زبان حتی کہ عربی اور اُردو جن کا یکساں رسم خط ہے ، پیش نہیں کر سکتی ۔ فارسی زبان کی تحریف و تصحیف اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے ، سیکڑوں الفاظ ایسے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ۔ مگر وہ کھوٹے سکے کی طرح چلن میں ہیں ۔

تحریف لفظی کا دوسرا نام تصحیف ہے ۔ اس سے مراد حرفوں اور نقطوں کی غلط خوانی و غلط فہمی سے دوسرے لفظوں کی تشکیل ہے ، جیسے اکماک سے اکمال ، ایمد سے ایمر ، یا نوسه سے توشه ۔ پہلے لفظ میں آخری حرف یعنی « ک » کو « ل » اور دوسرے میں « د » کو « ر » میں بدل دیا گیا ہے ، اور تیسرے لفظ میں نقطے کا اضافہ ہوا ہے ۔ تیسری

مثال میں اصل اور مصحف دونوں معنی دار لفظ ہیں اور الگ الگ مفہوم کے حامل ہیں، اس بنا پر ان سے معاملات اتنے نہیں اُلجھتے ۔ لیکن پہلی دونوں صورتوں میں تصحیف شدہ لفظ الگ معنی کے حامل نہیں ۔ یہی نہیں بلکہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں اصل صورت کون ہے اور مصحف کون ، اس لیے بخوبی ممکن ہے کہ « اکمال » اور « ایمر » اصل ہوں ، اور « ل » اور « ر » کو « ک » اور « د » غلط طور پر پڑھ لیا گیا ہو۔ یہ عمل سیکڑوں الفاظ میں اس طرح ہوا کہ اصلی اور جعلی لفظ دونوں بڑی خلط ملط ہو چکے ہیں اور ان کا امتیاز بڑی حد تک ناممکن ہو چکا ہے ۔

تصحیف کے حدود میں الفاظ کے وہ تغیرات شامل نہیں جو قریب کی آوازوں میں بدل جانے سے عبارت ہیں ۔ فارسی میں حسب ذیل آوازیں متبادل آوازیں ہیں :

ب پ ؛ ب پ ف ؛ ت، د ؛ ج چ ؛ ق خ ؛ ز س ؛ ف غ ؛ س ش ؛ ش ز ؛ ز ژ ؛ ژ ج ؛ غ خ ق ؛ ک گ ؛ گ غ ؛ ل ر ؛ ط ت ؛ س ص ؛ ت ث ؛ و پ وغیرہ ۔ ایسے نئے الفاظ جو متبادل آوازوں کی وجہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں وہ زبان کے قیمتی سرمائے ہیں ، ان کا شمار مصحف الفاظ میں نہیں ہوتا ۔ ذیل میں کچھ الفاظ کی فہرست درج کی جاتی ہے جن کی تشکیل آوازوں کے تغیر سے ہوئی ہے :

اسب اسپ ؛ انزوب انزوپ ؛ بادبر بادپر بادفر ؛ بیغارہ پیغارہ ؛ بادشاہ پادشاہ ؛ ابریشم افریشم ؛ ابیون افیون ؛ اسبریش اسپریس ؛ اشترخار اشترغار ؛ اسکنہ اشکنہ ؛ ترزفان ترزوان ترجمان ؛ بخس بخش ؛ بتکن بتگن ؛ بساق بزاق ؛ توانچہ تمانچہ ؛ ورغست برغست ؛ ارمغاں ارمقان ؛ تربد تربت ؛ ترقند ترکند ؛ بتفوز بتغوز پتغوز ؛ الفغدہ الفختہ ؛ جماسب جماسپ ؛ طہماسب طہماسپ تہماسپ ؛ سپید سفید ؛ برنجاسپ برنجاسف ؛ شنبلید شنبلیت شمبلید ؛ بفج بفچ ؛ آماج آماچ اوتاج ؛ کوج بلوج ؛ کوچ بلوچ ؛ النجوع انجوغ ؛ بغطاق بخطاق ؛ تارخ تارغ ؛

تاخ تاغ ؛ ایاز ایاس[1] ؛ اشپہہ اسپہہ شیہہ ؛ بازشگونہ باژگونہ واژگونہ ؛ باشنامہ باجنامہ ؛ اشکبوس اسکبوس ؛ ژغار زغار ؛ ژگور زگور ؛ ژغارہ زغارہ ؛ ژکاسہ زکاسہ ؛ تکش تکس تکژ تکز ؛ کبج کژ ؛ ارز ارج ؛ باج باژ باز ؛ پازند پاژند ؛ زند ژند ؛ بلکش بلکس ؛ سوک سوگ ؛ کشودن گشودن ؛ پرکار پرگار ؛ کشادن گشادن ؛ شکفتن شگفتن ؛ شکوفہ شگوفہ ؛ شکافتن شگافتن ؛ شکاف شگاف ؛ کشایش گشایش ؛ آگوش آغوش ؛ اگشتہ آغشتہ ؛ آگندہ آغندہ ؛ سپاهان اصفہان صفاهان ؛ استخر اصطخر ؛ اخسیکث اخسیکت ؛ ورواره برباره ؛ ویشہ بیشہ ؛ وشکول بشکول ؛ بزغ وزغ ؛ برخچ ورخچ فرخج ؛ برکال[2] پرگار ؛ تاوہ تابہ ؛ پلالک پلارک ؛ پرغول بلغور ؛ اورنگ افرنگ ؛ دارخال دال خال ؛ زرد زلو ؛ وغیرہ .

بعض اوقات « قلب » کے اصول سے نئے لفظ وجود میں آتے ہیں ـ وہ بھی کچھ عرصے کے بعد زبان کے « اصیل » لفظ شمار ہونے لگتے ہیں ، ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

پیلغوش پیلگوش پیغلوش ؛ تلکو توکلو ؛ کنار کران ؛ بومادران بودرمان ؛ اصطرخ اصطخر ؛ بلوک پلوک بکول پکول ؛ مرغزن مرزغن ؛ اورند اروند .

بعض اوقات مصوتوں کی یا کسی ایک اور حرف کی تبدیلی سے نئے الفاظ کی تشکیل ہوجاتی ہے ، چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

آزغ آزوغ ؛ آژخ اژخ ازخ ؛ اسو اوسو ؛ آژیر اژیر ؛ اقچہ آقچہ ؛ آردستان اردستان ؛ ارغن ارغنون ؛ ارمان ایرمان ؛ بلادر ؛ لادور ؛

---

(۱) عطار : گر تو مرد طالبی و حق شناس بندگی کردن بیا موز از ایاس

(۲) ہر جگہ « ل » کی « ر » میں تبدیلی درست نہیں ہوسکتی ؛ مثلاً «اولنج» بمعنی لھسوڑ ہے جو « موید » میں «اورنج» کی شکل میں آیا ہے ، صاحب «مدار» اس کو صاحب «موید» کی غلطی قرار دیتے ہیں .

برنوس برونوس برنوش؛ آموں آموی آمو؛ اشاق وشاق؛
بادحوں بادحن بادحانہ بادحوان.

محرف اور مصحف الفاظ اگرچہ زبان میں رائج ہوچکے ہوتے ہیں، لیکن استعمال ہونے کے باوجود وہ معیاری لفظ قرار نہیں دیے جاسکتے. لیکن طویل زمانہ گذر جانے کے بعد ان پر ایسا حول چڑھ جاتا ہے کہ زباں کے اصل لفظوں سے ان کا الگ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ بسا اوقات ناممکن ہو جاتا ہے. لیکن بہر حال وہ زبان میں کھوٹے سکے کے مانند ہیں. لیکن ہماری گفتگو کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے محرف الفاظ زبان سے نکال دیے جائیں. ان کے متعلق کیا عمل کیا جائے یہ خود ایک جدا گانہ مبحث ہے جو فی الحال ہماری بحث سے خارج ہے. البتہ ہم یہ بات ضرور عرض کریں گے کہ علمی اعتبار سے یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ زبان کے اصل لفظوں کو مصحف اور محرف لفظوں سے ممتاز کرنے کی کوشش کی جائے. لیکن جیسا اوپر عرض ہوچکا ہے اصلی اور جعلی الفاظ کے درمیان امتیاز قائم کرنا اتنا مشکل ہے کہ محض چند لفظوں کے مطالعہ میں سیکڑوں صفحے سیاہ کرنا ہوں گے. راقم کا منشا اس گفتگو سے یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کرسکیں کہ تصحیفات کے سلسلے میں کون کون سے عوامل کار فرما رہے ہیں، اور ان میں لغات فارسی کا کتنا حصہ ہے.

اوپر اشارہ ہوچکا ہے کہ فارسی میں تصحیفات کی کثرت کی سب سے بڑی وجہ اس کے رسم خط کی بعض خصوصیات میں. مثلاً:

۱ نقطوں کی وجہ سے جن کے باقاعدہ لگانے کا التزام ممکن نہیں.

۲ شوشوں کی وجہ سے جن کی بنا پر ایک حرف دوسرے حرف سے بالکل مشابہ ہوجاتا ہے. مثلاً ن، ی، ب یا ت جب الگ الگ لکھے جاتے میں تو ان کی شکلیں کافی مختلف ہوتی ہیں، مگر جب وہ دوسرے حرفوں سے ملتے ہیں تو بالکل یکساں ہوجاتے ہیں.

۳ پے درپے نقطہ دار حروف کے آنے کی وجہ سے اس کی وجہ سے حروف کا تعین اکثر بہت مشکل ہوجاتا ہے.

٤ حرفوں کی شکلوں کی یکسانی کی وجہ سے : جیسا کہ معلوم ہے فارسی کے سارے حروف ہجی چند ہی شکلوں کے ہیں، نقطوں اور مرکز سے سارے حروف ایک دوسرے سے متمائز ہوتے ہیں۔

٥ اگر صرف ایک نقطہ والے حرف ہوتے تو معاملہ اتنا نہ الجھتا، لیکن ایک، دو، تین نقطوں کی وجہ سے التباس کے مواقع بہت زیادہ ہوگئے ہیں۔

٦ حرفوں پر بے ضرورت نقطے لگانے کی وجہ سے، «س» کے نیچے تین نقطے اور «ی» کے نیچے دو نقطوں کا رواج قدیم میں ملتا ہے۔

٧ ک اور گ کے مرکز یکساں ہونے کی وجہ سے۔

٨ اکثر مواقع پر تین نقطوں کے بجائے ایک ہی نقطہ سے کام لیا جاتا۔ اس سے ب پ، ج چ، ر ز میں فرق کرنا دشوار تھا۔ یہی وجہ ہے فارسی کے سیکڑوں لفظ کی دہری صورتیں یکساں متداول ہیں۔

٩ دو یا تین حرفوں کے نقطوں کو ایک ساتھ شامل کر لینے کی وجہ سے۔

١٠ بعض حرفوں کے ملنے اور بعض کے نہ ملنے کی وجہ سے۔

یہ ہمارے رسم خط کا بہت بڑا نقص ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ایک ناقابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ فارسی زبان کے سیکڑوں الفاظ کی ابتدا و انتہا مشکوک ہوگئی۔ ایک لفظ کے آخری حرف جو لفظ سے پیوست نہیں ہوتے وہ بآسانی دوسرے لفظ کے شروع کے حرف تصور کیے جاسکتے ہیں۔ یہ عمل محض دس بیس الفاظ تک محدود نہیں۔ لغات کی کتابوں میں یہ عمل اور زیادہ ہوا، اور اس کی وجہ سے سیکڑوں غلط الفاظ کی تشکیل ہوگئی۔ عربی کے محکم اشتقاقی ضابطوں کی وجہ سے اس زبان میں تصحیفات کی کثرت نہ ہوسکی لیکن فارسی میں غلط خوانی، تصحیف و تحریف کی ایسی گرم بازاری ہوئی کہ زبان معیار سے ساقط ہونے لگی۔ اس سے زیادہ کسی زبان کا بگاڑ اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس کے سیکڑوں لفظوں کے متعلق یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ کہاں سے شروع ہوا اور کہاں پر اختتام کو پہنچا،

ذیل میں تصحیفات کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں جو محض مشتی نمونہ ازخروارے کے مصداق ہیں. سارے مصحف الفاظ کی نشاندھی اور ان میں تصحیف کی ٹھیک نوعیت کے تعین کے لیے دفتر کے دفتر درکار ہوں گے.

آمار آوار آمان؛ آونگ آوند؛ ابجال ایجال انجال؛ ابریر ابریز؛ انبانج انباغ؛ ابہل ابہد؛ ابیر آبیز ابیز آبید ابید آبیر آبژ آبیژ؛ اتوشه ابوشه؛ اجمر اجمود؛ آونگ اوشنگ؛ ارغاف ارغاو ارغام؛ ارمال ارماک؛ اسکوار اسکدار؛ اشترخار اشترغاز؛ اشته اشنان اشنه؛ اغر اغز؛ افد افتد؛ انزوب اندوب، انگوژه انگزد انگدان؛ اواست اولت؛ اوشنک آوند؛ اوکز ایلدر ایکدر؛ بادغد بادغر بادغرد؛ پالونه پالوانه پالوایه؛ تبخاله بتخاله؛ بتکوب پتکوک؛ بتنج نبج؛ بجال بجیال؛ بچراک بچواک؛ بحتو بختو مختور بختون؛ بدره پده؛ برارس برازش؛ بردال برکال؛ بردک نردک؛ برروشنان پروشیان برپروشان بروسان بروشان پروسنان برسان بروشیان؛ برس برمس؛ برنجاسپ برنجاست بلنجاست؛ برمخیده برنخیده؛ برنون پریون؛ برباق برماق؛ برخی بزخی؛ برنگ بزنگ؛ بشکاید بشتکاید؛ بقلنقار بقلنقاز؛ بکتهوجتان بکهوجتان؛ بگماز بلماز؛ بلغنده باغنده؛ بلکس نلکس؛ بامه بامه؛ بلوس لوس؛ بلونک بکونک؛ بندک بنجک؛ بنداد بنلاد؛ بهنانه بهانه؛ بوی‌کلک بنکلک؛ بیدکش بیلکش؛ بیغا بیغا؛ پاپندان پایندان؛ پالنگ پاچنگ؛ پادگانه پالگانه؛ پرزن پرره؛ پژوک پژول؛ پشتک پشک؛ پشکنه بشکاه؛ پتنگ پنگ؛ پنهود برهود؛ پوشکان پوشنکان؛ پیلاق بیلاق؛ تارنگ تازیک تازنگ؛ تاول تاوک؛ ترنک ترنگ؛ تریان ترتان؛ ترشکان توشکان؛ تزوال ترwال؛ تزدک تردک؛ تزم نزم؛ تسلیخ تشلیخ

تشنیخ تشکیخ ؛ تغریک تغزیک ؛ تفته تفنه ؛ تفور تفوز
خرچلوک خرچکوک ؛ ورتاج درتاج ؛ سروتک سرموتک ؛

رسم خط کی جو دشواریاں اوپر بیان ہوئی ہیں ، ان میں بعض عربی میں اور سب کی سب اُردو میں پائی جاتی ہیں لیکن جیسا کہ عرض ہو چکا ہے عربی میں کوئی بہت بڑا تصرف نہیں ہوا اس لیے خود اس زبان کے اُصول تحریف و تصحیف کی راہ میں زبردست فطری موانع کا کام کررہے تھے . اردو میں تصحیف کا عمل فارسی کے مقابلے میں کم ہوا ہے جس کی منجملہ اور وجوہ کے ایک وجہ یہ ہوئی کہ اس زبان کی عمر بہت کم تھی اور زبان کا بیشتر سرمایہ جانا پہچانا اور برتا برتایا ہے .

رسم خط کے علاوہ فارسی میں عربی اور اُردو کے مقابلے میں تصرفات و تحریفات کی کثرت کے وجود خود اس زبان کے بعض اصول ہیں جن کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے .

۱ــــاضافت کی علامت لفظی نہ ہونے کی بنا پر مضاف اور مضاف الیہ پر مفرد لفظ کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے پرِتو = پرتو ؛ خرِمن = خرمن ؛ خرِما = خُرما ؛ بارِ بد = باربد (نام گویا) سنگِ پشت = سنگ پشت (کچھوا) ؛ سرِشاخ = سرشاخ (شہتیر) ؛ شترِ غار = شترغار (درخت خاردار) ؛ دارِ خال = دارخال (ایک درخت) ؛ بابِ زن = بابزن (سیخ) ؛ برِ تو = برتو (دیبا) ؛ دارِ وا = دروا (اوندھا) ؛ درِ بند = دربند (نام شہر) ؛ درِ دار = دردار (نام درخت) ؛ سرِ شوی = سرشوی (حجام) ؛ سرِ زن = سرزن سرکش؛ درِ ما = درما (خرگوش) وغیرہ

۲ــــضمیروں کے مخصوص املا کی وجہ سے ، اوپر کی چند مثالوں کے علاوہ چند مثالیں یہ ہیں : مادر وطن = مادر وطن ؛ ارمن (نام جگہ) = اگرمن ؛ درما = خرگوش وغیرہ .

۳ــــدو حرفی حروف جیسے بہ ، در ، از ، بر ، تا ، با ، وغیرہ پر پیشوند و پسوند کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے دربند (نام جگہ)؛ ازدر ؛ بربار (بمعنی بالاخانہ) ؛ برداغ (گیاہ) ، پرنمون (نیم کوفتہ) ، برمہ ، برمو (انتظار) برکوہ (نام جگہ) ، باشہ (نام چڑیا) ، بالنگ (ترنج) ؛ بربد (نام جگہ) ؛

برهم؛ بربط؛ برحان (آواره صدا)؛ برار (= به راز)؛ براه (خوبی)؛ درهم؛ درتاج (نام گیاهی)؛ دردار (نام درختی)؛ در دشت (نام جائی) درزبان (رشتهٔ نافته)، دررن (سوئی)، درره (گهاس کا گٹها)، درغم (نام جگه کا)، از برم (= از بر)، ازدشت (مطیع)، ازدف (نام میوه)، ازدمی (نام جانور)، ازرنگ (خیار)؛ ازمل (کثیر)، ارناو (نام جگه کا)، ارار (= باراز)، بازار (با + زار)، باحر (احمق)، بادر (سرحماده)، باختر (= به اختر)، بادرنگ (هلاکی)، تارخ (نام)، تازنگ (بازیک)، تامور (تمور، تاپاک (سوزش)، تاره (تیره و تار)، مرهم، بادهان (= باد هان)،

٤ـــ بعض مخففات کی وجه سے، ار (بجای اگر)، ور (بجای‌واگر)، ز (بجای) (از) بآسانی الفاظ کے جز هوجاتے هیں - حسب ذیل مثالیں ملاحظه هوں:

ارتنگ (نام کتاب مانی)؛ اربیان (ملخ آبی)، ارجان (چلغوزه)، ارتو (پوشش)، ارزن (نام درخت)، ارره (کهگل)، ارقمد (نام پهاڑ)، ارمال (چوب)، درگاه (میوه)، ورکوه (نام شهری)، ورسنگ (عجیب)، ورتاج (آتش پرست)، وردوک (چهپر)، ورزه (کشت نموده)، ورساز (نام جگه) زوزن (= ز + وزن)، زدم (ز دم)، زمام (ز مام)، زغار (ز + غار)، زرو (دوا کا نام)، زباد (پسینه)، زعاره (شراب)، زبکر (منهه پهلا کر آواز نکالنا)، زرنج (گوند)، زرنگ (نام درخت)، زرشک (نام گل)، زخم زمن، زخر (دهان)، زغم (تعدی و زرد)، زعیر (السی)، زرد، زکور (بخیل)، زکامه (ساهی)، زهشت (نفس)، زورق (کشتی)، زنوو (خوشهٔ خرما)، زنو (نام جانور).

٥ـــ حروف «به» کے لفظ میں شامل هو جانے کی وجه سے مثلاً:

باغوش (ڈبونا) ـــ به آغوش، باهک (شکنجه) ـــ به آهک

باهو (بازو) ـــ به آهو، ببر (شیر) ـــ به بر

بجور (نام ولایتی) ـــ به جور، بچل (گنده) ـــ به چل (علف)

بچرک (مذاق) ـ به چرک (گندگی)، بجم (میوه درخت) ـــ به جم (پتلی)

بچک (نام اسلحه) = به‌چک(بیعانه)، بچم (نالی) = به چم (چال)
بخـار = به خار،   بخارا = به خارا (سنگ سخت)
بخم (نام ولایتی) = به خم (کجی)، بخور (صمغ) = به خور (خورشید)
بحور (جمع بحر) = به حور،   برسم (بی‌گره) = به رسم
بنگاه (رخت خانه) = به نگاه، وغیره

٦ــ« می » علامت فعل حال و استمرار سے کبھی کبھی التباس کی صورت پیدا ہوجاتی ہے جیسے :

میرود (میروذ) = میَ ـ رُود
میزد = می زد، میزد = مجلس شراب
میزده = می زده، میزده = بدحال و بی مزه
میگزد = می گزد، میگزد = مجلس شراب
میده = می ده (امر استمرار) = میده (آرد گندم)
میره = می ره («) = میره (= خواجه)

٧ــحرف ‹نفی› بی لفظ میں شامل ہوکر التباس کی صورت پیدا کرتا ہے۔ اس سلسلے کی چند مثالیں ملاحظه فرمائیں :

بیرنگ (طرح عکاسی) ؛ بی ـ رنگ   بیستون (نام کوه) ؛ بی ـ ستون
بیرو (کیسه و خریطه) ؛ بی ـ رو   بیدخت (زهره) ؛ بی ـ دخت
بیداد (نام شهر) ؛ بی ـ داد   بیجاده (کهربا) ؛ بی ـ جاده
بیروز (نام سنگ) ؛ بی ـ روز   بیگاه (شام) ؛ بی ـ گاه
بیزن (نام شخص) : بی ـ زن   بیسر (پرنده) ؛ بی ـ سر
بیسره (نام پرنده) ؛ بی ـ سره   بیهوده (کپڑا جو جل‌چکا ہو) ؛ بی ـ هوده
بیغار (سرزنش) ؛ بی ـ غار   بیراه (دو طرف راه) ؛ بی ـ راه
بیرم (نام پارچه) ؛ بی ـ رم   بیران (ویران) ؛ بی ـ ران
بیخشت (از بیخ برکنده) ؛ بی ـ خشت .

٨ــواو عطف کے لفظ میں شامل ہونے کی وجه سے ؛ اس سلسلے میں حسب ذیل مثالیں قابل توجه ہیں :

وباسک مصحف باسک (جماهی)

وبردک مصحف بردک (افسانه وچیستان)
وتکژ مصحف تکژ (تخم انگور)
وچنگ مصحف چنگ (منقار مرغان)
وحشینه مصحف حشینه (سفید)
وسه (چوبدستی)؛ و - سه
وشرک مصحف شرک (جامه و پارچه)
ونگ (الگنی)؛ و - ننگ
وهشت (حمسهٔ مسترقه)؛ و - هشت
وسک مصحف وشیک؛ و - سنک
وهنگ (حلقه)؛ و - هنگ (وقار)
ویک (کامهٔ تحسین)؛ و - یک
وهر (نام ولایتی)؛ و - هر
ویل (کامهٔ تاسف): و - یل (پهلوان)
ویلان (کاری بهم پیوسته)؛ و - یلان (جمع یل)
ویم (کهگل)؛ و - یم (تالاب)

۹ــضمیر کی وجه سے بعض مسائل پیدا ہوتے ہیں مثلاً:

(الف) فارسی اسم مصدر اور ضمیر متصل واحد غائب میں التباس کے مواقع پیدا ہوجاتے ہیں. حسب ذیل مثالیں قابل غور ہیں:

آرامش	: آرام او؛	ارزش	:	ارز او
بالش	: بال او؛	بارش	:	بار او
بخشش	: بخش او؛	تابش	:	تاب او
پیچش	: پیچ او؛	خرامش	:	خرام او
خورش	: خور او؛	رنجش	:	رنج او
سنجش	: سنج او؛	سوزش	:	سوز او
شورش	شور او؛	طرازش	:	طراز او
کاهش	کاه او؛	گذرش	:	گذر او

گذارش : گذار او ؛ گدازش : گداز او

گوارش : گوار او ؛ لغزش : لغزاو

نگارش : نگار او ؛ نازش : ناز او

(ب) ضمیر متصل واحد متکلم اور مضارع یا ماضی میں التباس کے مواقع ہیں ، مثلاً :

طلبم (مضارع می طلبم) ؛ طلب من ؛ افتادم (ماضی) ؛ افتاد من

خرم (مضارع) ؛ خرمن ؛ جنگم (مضارع)؛ جنگ من

چربم («) ؛ چرب من ؛ یافتم (ماضی) ، یافت من

فہمم («) ، فہم من ؛ پرداختم (ماضی)، پرداخت من

پرہیزم («) ، پرہیز من ؛ آغازم (مضارع)، آغاز من

آرامم («) ، آرام من ؛ پسندم (مضارع)، پسند من

آزارم («) ، آزار من ؛ پیچم («)، پیچ من

تاختم (ماضی) ، تاخت من ؛ پیوندم («)، پیوند من

تازم (مضارع) ، تاز من ؛ ترسم («)، ترس من

جستم (ماضی) ، جست من؛ جویم («)، جوی من

چمم (مضارع)، چم من ، خرامم («)، خرام من

خریدم (ماضی)، خرید من ؛ خروشم («)، خروش من

رفتم («)، رفت من ؛ خمم («)، خم من

خورم (مضارع)، خور من ؛ خوابم («)، خواب من

خوردم (ماضی)، خورد من ؛ بودم (ماضی)، بودمن

دادم (ماضی)، داد من ؛ داشتم (ماضی)، داشت من

دوشم (مضارع)، دوش من ؛ دمم (مضارع)، دم من

دیدم (ماضی)، دید من ؛ دوزم («)، دوز من

رمم (مضارع)، رم من ؛ زیستم (ماضی)، زیست من

رسیدم (ماضی)، رسید من ؛ ساختم (ماضی)، ساخت من

سرودم («)، سرود من ؛ رنجم (مضارع)، رنج من

سوزم (مضارع)، سوزمن ؛ شگافم («) شگاف من

شمارم (مضارع)، شمار من ؛ طرازم (") طراز من

گردم (")، گرد من ؛ فروختم (ماضی)، فروخت من

گذارم (")، گذار من ؛ گذرم (مضارع)، گذر من

گدازم (")، گداز من ؛ گریزم (مضارع)، گریز من

گشتم (ماضی)، گشت من ؛ نگارم (")، نگار من

نمودم (ماضی)، نمود من ؛ ارزم (")، ارز من

بالم (مضارع)، بال من ؛ بارم (")، بار من

بخشم (")، بخش من ؛ تابم (")، تاب من

سنجم (")، سنج من ؛ شورم (")، شور من

لغزم (")، لغز من ؛ نازم (")، ناز من

(ج) ضمیر متصل واحد حاضر اور عربی اسمائے مصدری میں التباس کی صورتیں یہ ہیں :

قدرت	:	قدر تو ،	حرفت	:	حرف تو ،
بعدت	:	بعد تو ،	خدمت	:	خدم تو ،
رحمت	:	رحم تو ،	صنعت	:	صنع تو ،
مدحت	:	مدح تو ،	حملت	:	حمل تو ،
فرقت	:	فرق تو ،	نصرت	:	نصر تو ،
ملکت	:	ملک تو ،	وصلت	:	وصل تو ،

(د) ضمیر کے فعل میں شامل ہونے سے التباس پیدا ہونے کے امکان ہیں ، مثلاً :

زدم : من زدم، او مرا زد؛ دادم: من دادم، او داد مرا ؛ کشیدم : من کشیدم ، او کشید مرا ۔

سعدی کا ایک شعر ہے :

یکی دیدم از عرصهٔ رودبار که پیش آمدم بر پلنگی سوار

پیش آمدم یعنی پیش من آمد ۔

۱۰ ۔ (الف) اسم مصدری اور فعلِ ناقص میں التباس کی صورتیں ہوتی ہیں ، مثلاً

تندی (تیزی)؛ تند هستی؛ مردی (بهادری)؛ مرد هستی؛ خوبی (اچھائی)؛ خوب هستی.

(ب) اسم مصدری جو اسم فاعل میں «ی» کے اضافے سے بنتا ہے، اس میں اور فعل ناقص یا فعل لازم میں التباس کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً:

نیک انجامی (اسم مصدر)؛ تو نیک انجام هستی (ناقص)
خوب فرجامی (« .)؛ تو خوب فرجام هستی («)
نیک اندیشی («)؛ تو نیک اندیش هستی («) ؛ تو نیک می اندیشی
بد بینی («)؛ تو بد بین هستی («)؛ تو بد می بینی
خیر سگالی («)؛ تو خیر سگال هستی («)؛ تو خیر می سگالی

(وقس هذا)

(ج) اسم اور فعل کے التباس کی یہ صورت قابل غور ہے:
بازی (می بازی)؛ تو باز هستی (ناقص)؛ اسم مصدر بمعنی کھیل از مصدر باختن.

۱۱ ـ الف ندا کی وجہ سے ایسے الفاظ پر جو «رے» پر ختم ہوتے ہیں، علامت مفعول کا دھوکا ہوتا ہے اور اس طرح التباس کے بڑے مواقع ہیں، مثلاً:

سرورا (ای سرور)؛ سرو را
نوکرا (ای نوکر)؛ نوک را
گویرا (ای گویر ـ پیشکار)؛ گوی را
دادرا (ای دادر ـ برادر)؛ داد را
دخترا (ای دختر)؛ دخت را
داورا (ای داور)؛ داو (ـ دشنام) را
سپه دارا (ای سپه دار)؛ سپه دا (ـ علت) را
سلطان دهرا (ای سلطان دهر)؛ سلطان ده را
شیر سپهرا (خطاب به برج اسد)؛ شیر سپه را

سلطان سپہرا (خطاب بہ آفتاب)؛ سلطان سپہ را
شکورا (ای شکور)؛ شکو (ـ شکایت) را
ستارا (ای ستار)؛ ستا (ـ رباب) را
فلک سریرا (ای ملک سریر)؛ فلک سری (ـ سردار) را

۱۲ - حرف اشارہ بعید (ان) اور علامت جمع (ان) یا ایسے اسما جو «ان» پر ختم ہوتے ہیں ان میں کبھی التباس ہو جاتا ہے جیسے:

مردان قبیلہ ـ مرد آن قبیلہ؛ باران وقت بار آن وقت،
ارزان ـ ارزِ آن یا ار ز ران؛ بہاران بہار آن؛
بادان (جزا) ـ باد آن؛ تازیان (جمع تاری) ـ اسم حالیہ

تفصیلات بالا سے بخوبی واضح ہے کہ فارسی میں اور زبانوں کے مقابلے میں تحریفات و تصحیفات کے مواقع بہت زیادہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زبان کے ہزاروں الفاظ کے تلفظ، صحت اشتقاق اور تعین معنی میں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے.

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فارسی زبان کی مخصوص خصوصیات سے جو پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کا حل کیا ہے. زبان کے ان پیچیدہ مسائل کے حل کرنے اور تصحیفات و تحریفات کی بڑھتی ہوئی رو کو روکنے کا سب موثر آلۂ کار فارسی لغات تھے. مگر بدقسمتی سے اس زبان میں لغت نویسی کا کام دیر سے شروع ہوا اور اس پر ستم یہ ہوا کہ جو لغات لکھے گئے وہ ناقص، ادھورے اور اصول لغت نویسی سے مغائرت رکھتے تھے، اس لیے وہ تصحیفات وغیرہ مسائل کے حل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے. فارسی کا سب سے قدیم لغت جو دریافت ہوسکا ہے وہ «لغت فرس» تالیف اسدی طوسی (متوفی بعد ٤٦٥) ہے، ظاہر ہے کہ اس کی تالیف تک فارسی ادب پر تقریباً دو صدیاں گذر چکی تھیں. ہمارے نقطۂ نظر سے یہ لغت حسب ذیل نقائص کا حامل ہے: لغات کی تعداد بہت کم ہے، محض شعری لغت ہے، معنی نہایت اختصار سے بیان ہوئے ہیں، لفظ کا تلفظ درج نہیں ہوا ہے اور الفاظ کی ترتیب حروف تہجی سے نہیں ہوئی.

اس کی پیروی میں جو فرہنگیں لکھی گئیں ان میں کچھ الفاظ زیادہ تھے اور معنی میں بھی شاید اتنا اختصار ملحوظ نہ رکھا گیا ہو، البتہ اور دوسرے نقائص بدرجہ اتم موجود تھے۔ «لغت فرس» کے بعد دوسرا قدیمی لغت جو دستیاب ہوا ہے «فرہنگنامۂ قواس» ہے، اس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے جمع ہوئے ہیں۔ اس کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ اکثر مترادفات ساتھ ساتھ واو عاطفہ کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ان وجوہ سے اس لغت سے استفادہ کرنے والوں سے اکثر سہوا ہوا ہے جس کے نتیجے میں مصحف الفاظ ان کے یہاں شامل ہوئے جو بعد کی فرہنگوں میں برابر جگہ پاتے رہے ہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ عام کتابوں کے مقابلے میں فرہنگوں میں التباسات کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں۔ فرہنگیں الفاظ و مترادفات کا مجموعہ ہوتی ہیں جن میں ادنی تحریف سے نئے نئے لفظ وجود میں آجاتے ہیں اور چونکہ سیاق و سباق کی مدد سے الفاظ کے صحیح تعین کا موقع کم ہوتا ہے اس لیے ان میں محرف الفاظ آسانی سے راہ پاتے رہے ہیں، پھر کاتبوں کی کم علمی کے باعث ان کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ البتہ اگر فرہنگ نگاروں کی طرف سے پوری تحقیق و تجسس عمل میں آتی تو بڑی حد تک تصحیف کا سدباب ہوجاتا۔ مگر اکثر ایسا نہیں ہوا اور وہ کاوش جو فرہنگ نگاری میں خصوصیت سے درکار تھی عمل میں نہ آسکی۔ الفاظ کے مادے اور اصل کے تعین کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا، مآخذ کی ساری فرہنگوں کا بقرار واقعی تقابلی مطالعہ کا بھی عمومی فقدان نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷) کا ذکر غیر مناسب نہ ہوگا۔ یہ فارسی کی قابل قدر فرہنگ ہے۔ اس کے مولف جمال الدین حسین انجوے شیرازی نے ایک مدت تک اس پر کام کیا۔ لیکن اس فرہنگ میں کس حد تک تحقیق کی خامی کے ساتھ ساتھ ایک اعتبار سے علمی بے دیانتی کا بھی عکس نظر آتا ہے۔ مولف کے پیش نظر پچاس سے زیادہ فرہنگیں تھیں۔ اتنی فرہنگیں کسی دوسرے فرہنگ نگار

کے پیش نظر نہ تھیں۔ اصول فرہنگ نویسی کا تقاضا تھا کہ اس فرہنگ میں جتنے الفاظ شامل ہیں ان میں سے ہر لفظ کی تحقیق میں (خواہ لفظ کی قراءت ہو یا اس کے معانی کی) ہر ایک فرہنگ سے استفادہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور میرا خیال ہے کہ شاید ہی کوئی لفظ ہو جس کے سلسلے میں ساری فرہنگوں کا مطالعہ بیک وقت عمل میں آیا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ مآخذ کی ہر فرہنگ کسی نہ کسی لفظ کے سلسلے میں مطالعے میں آئی اور اس طرح ساری کی ساری فرہنگیں مولف کے استفادے میں ہیں لیکن ہر لفظ تمام فرہنگوں کے بیان کی روشنی میں جانچا اور پرکھا نہیں گیا۔ اس کا نتجہ یہ ہوا کہ الفاظ و معانی میں جو تصحیفات قدیمی فرہنگوں میں رونما ہوچکے تھے اور جو باہمی مقابلے سے دور ہوسکتے تھے، وہ «فرہنگ جہانگیری» میں اسی طرح باقی رہے۔ اگر صاحب جہانگیری اپنے مآخذ کے لغات کا جن میں سے اکثر و بیشتر آج ناپید ہوچکے ہیں، خاطر خواہ استعمال کرتا تو کئی سو محرف و مصحف الفاظ خارج ہوچکے ہوتے اور فارسی فرہنگ نویسی کا رخ ہی دوسرا ہوتا۔ «مجمع الفرس» و «فرہنگ رشیدی» و «سراج اللغہ» و «فرہنگ ناصروی» اور «فرہنگ نظام» کے مولفوں نے «جہانگیری» کی بعض خامیوں کی طرف اشارہ کیا ہے مگر ان میں سے کسی کے پاس وہ مواد نہ تھا جس سے جہانگیری میں استفادہ ہوا تھا، اس لیے اپنے بلند دعووں کے باوجود یہ سارے کے سارے صاحب «جہانگیری» کے خوشہ چیں اور نقال ہیں۔

فرہنگ نویسی کے سلسلے میں جو قابل توجہ کوتاہی نظر آتی ہے وہ الفاظ کے مادے و «ریشے» سے عدم واقفیت ہے۔ ہمارے اکثر فرہنگ نگار ایران قدیم کی زبانوں سے ناواقف تھے۔ ان سے مزید توقع کہ وہ سنسکرت سے بھی واقف ہونگے، دور از کار بات تھی اور یہ اظہر من الشمس ہے کہ ان زبانوں سے عدم واقفیت کے بغیر فارسی فرہنگ نویسی میں کامیابی کا تصور ہی بے معنی ہے۔ یہ بنیادی کام جو سب سے پہلے کرنے کا تھا فرہنگ نگاروں کے حاشیۂ خیال میں نہ آیا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ نہ ہم

الفاظ کے اصل و مادے سے واقف ہیں اور نہ ان کے معانی و تلفظ کے سلسلے میں ہمیں کسی قسم کی رہنمائی ملتی ہے۔ اگر لفظ کا مادہ معلوم ہو تو اس کی شکل بھی متعین ہوجاے اور معنی بھی ٹھیک ٹھیک معلوم ہوجائیں۔ اس سلسلے میں دو لفظوں کا ذکر کروں گا، ایک «چینود» دوسرے «وچرگر»۔ اول الذکر کی متعدد شکلیں مذکور ہیں مثلاً چینود، چنیود، جینور، جنیور، خینور، خنیور وغیرہ، اس لفظ میں تین طرح کی تصحیف ہوئی ہے، چ، ج اور خ کی تبدیلی، ی اور نون کے تقدم و تاخیر کے لحاظ سے اور «د» اور «ر» کی تبدیلی کے اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک شکل کے لیے شعرا کے کلام سے شہادت فراہم کرلی گئی ہے۔ لیکن اس لفظ کی صحیح قراءت کا تعین قدیم زبانوں کی روشنی میں ممکن ہے۔ اصل میں اس کا ریشہ اوستائی لفظ چینوت ہے۔ یہی لفظ پہلوی میں چینوُد ہوا اور زرا سی صوتی تبدیلی کے ساتھ فارسی میں چینوَد کی شکل میں رائج ہوا لیکن فرہنگ نویسوں اور بعض شاعروں کی وجہ سے اس لفظ کی صورت مسخ ہوگئی۔ دوسرا لفظ «وچرگر» ہے۔ اوستا میں اس کی جگہ وچرا بمعنی فتوی دہندہ ہے۔ پہلوی میں وچر اور وچارش بمعنی فتوی، گزارش اور دستور اور وچرگر بمعنی مفتی ہیں۔ ایک پہلوی کتاب «وچر کرت دینک» ہے جس میں دینی مسائل سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس سے واضح ہے کہ فارسی «وجرگر» بالکل صحیح لفظ ہے لیکن فارسی کی بعض فرہنگوں میں «وچرگر» کے بجاے «چرگر» آیا ہے اور عبدالرشید تتوی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے:

> «وچرگر بفتح واو، و جیم وکاف ہردو فارسی، مفتی و در فرہنگ بضم واو وجیم بمعنی سرود گو، و صحیح چرگر است چنانکہ گذشت و واو عطف را جزو کلمہ پنداشتہ۔»

گویا تتوی کے نزدیک «وچرگر» میں واو عطف تھا جو غلطی سے جزو کلمہ قرار دیا گیا ہے۔ «فرہنگ» کے حوالے سے اس کے جو معنی سرود گو لکھے ہیں وہ بھی خوب ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس

محولہ فرہنگ کے مؤلف نے وچرگر کے معنی « مفتی » کو مغنی پڑھا ہوگا اور اس طرح اپنی جدت طرازی سے اس عربی لفظ کو فارسی لفظ « سرود گو » میں تبدیل کرکے اپنی تصحیف خوانی کی پوری توثیق کردی۔

راقم حروف نے چند الفاظ کا تفصیلی جائزہ محض اہم لغات کے بیان کی روشنی میں اس طرح پیش کیا ہے کہ اس سے فرہنگ نویسوں کی غلطی یا غلط خوانی کی پوری حقیقت سامنے آجائے گی۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوجائے گی کہ متاخر فرہنگ نگاروں سے خصوصاً کیا بنیادی غلطیاں ہوئیں اور ان سے کس قسم کی تصحیفات عمل میں آئیں (کاتبوں کی غلطیوں سے صرف نظر ہوا ہے)، نیز یہ بھی معلوم ہوسکے گا کہ ان غلطیوں کو کیونکر دور کیا جاسکتا تھا۔ محض الفاظ میں تصرفات نہیں ہوئے بلکہ الفاظ کے معانی میں بھی غلط خوانی سے بڑی بڑی جدت طرازیاں ہوئی ہیں۔ ان سب امور کے نتیجے میں ہماری فرہنگیں بڑی ناقص ہیں اور ان کے نقائص کی جڑیں اتنی گہری ہیں کہ ان کی بیخ کنی اب ممکن نہیں۔ پھر بھی علم کا تقاضا ہے کہ ان کی نشاندہی کی جائے۔ اور اسی سے فارسی زبان کے تصحیفات کے مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکیں گے۔

زیر نظر مطالعے میں حسب ذیل فرہنگوں سے خصوصیت سے استفادہ ہوا ہے:

۱ــ لغت فرس اسدی سال تالیف بعد ۴۵۸ ھ
۲ــ فرہنگنامۂ فخرقواس تالیف بظاہر درمیان ۶۹۵ ـ ۷۱۵ ھ
۳ــ صحاح الفرس محمد بن ہندوشاہ تالیف ۷۲۷ ھ
۴ــ دستور الافاضل حاجب خیرات دہلوی تالیف ۷۴۳ ھ
۵ــ معیار جمالی شمس فخری تالیف ۷۵۴ ھ
۶ــ ادات الفضلا بدر دہلوی تالیف ۸۲۲ ھ
۷ــ زفان گویاے بدر ابراہیم تالیف قبل ۸۳۷ ھ
۸ــ بحر الفضایل محمد بن قوام بن رستم تالیف ۸۳۷ ھ
۹ــ شرفنامہ ابراہیم بن قوام فاروقی تالیف قبل ۸۷۸ ھ

١٠ــمويد الفضلا شیخ لاد دهلوی تالیف ۹۲۵ ه[1]
١١ــمدار الافاضل فیضی سرهندی تالیف ١٠٠١ ه
١٢ــمجمع الفرس سروری کاشانی تالیف ١٠٠٨ وبعد ١٠٢٨ ه
١٣ــفرهنگ جهانگیری انجوے شیرازی تالیف ١٠١٧ ه
١٤ــبرهان قاطع محمد حسین تبریزی تالیف ١٠٦٢ ه
١٥ــفرهنگ رشیدی عبدالرشید تتوی تالیف ١٠٦٤ ه
١٦ــفرهنگ انجمن آرائے ناصری هدایت تالیف ١٢٨٨ ه
١٧ــفرهنگ آنند راج محمد بادشاه تالیف ١٣٠٦ ه
١٨ــفرهنگ نظام آقائے سید محمد علی تالیف ١٣٥٨ ه

ان میں سے «فرهنگنامه قواس» «دستور الافاضل» «ادات الفضلا» «زفان گویا» «بحر الفضائل» اور «شرفنامه» کے علاوه سب مطبوعه هیں، صحاح الفرس حال هی میں ایران میں طبع هوئی هے اور یه سب مطبوعه نسخے آسانی سے دستیاب هو جاتے هیں. البته مذکورۂ بالا چھ قلمی نسخوں میں سے تین حد درجه کمیاب هیں. «فرهنگنامۂ قواس» اور «دستور الافاضل» کے صرف ایک ایک نسخے کا حال معلوم هے اور یه دونوں لغات راقم کی توجه سے مرتب هوچکے هیں اور امید کی جاتی هے وه جلد شائع هوجائیں گے. «زفان گویا» کے نسخۂ بانکی پور کا علم تها، اور وهی میرے زیر مطالعه هے. حال هی میں اس کے ایک اور نسخے کا علم هوا جو لینن گراڈ میں هے اور ایک

(١) یه تاریخ بلاخمن نے لکھی هے (دیکھیے ایشیاٹک جرنل Contribution to Persian Lexicography) مگر یه صحیح نهیں معلوم هوتی اس لیے که ج ١ ص ١٩١ پر مدار الافاضل کا حواله هے جو ١٠٠١ هجری میں مکمل هوئی. اور اسی جلد کے ص ١٥٩ پر اکبر بادشاه ذکر اس طرح هوا هے:

و فقیر گوید که ایں لغت (برسم) را از مجوسی که در دین خود بغایت فاضل بود، و ارد شیر نام داشت و در عهد محمد اکبر بادشاه از کرمان به هندوستان آمده بود، تحقیق نمودم.

روسی عالم س ۔ ا ۔ بایفـکی اس کی اشاعت کرنے والے ہیں۔ «ادات الفضلا» کے دو نسخے میرے پیش نظر ہیں، ایک مسلم یونیورسٹی لائبریری کا، دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا، «بحرالفضائل» کے چار نسخے میرے استفادے میں ہیں، ایک رضا لائبریری کا، اور تین نسخے انڈیا آفس لندن کے کتاب خانے کے، «شرفنامه» کے نسخے عام طور پر ملتے ہیں. میرے مطالعے میں مسلم یونیورسٹی کا نسخه ہے، راقم نے سید طارق حسن صاحب کے مرتب کئے ہوئے نسخے سے بھی استفادہ کیا ہے. دور حاضر کے مصنفین میں صاحب «فرہنگ نظام» نے «بحرالفضائل» اور «شرفنامه» سے ضرور استفادہ کیا ہے، مگر بقیه چار فرہنگیں ان کے بھی دسترس سے باہر تھیں، اور کئی صدی کے بعد پہلی بار ان اوراق میں ان سے استفادہ ہو رہا ہے.

ان تمہیدی اشارات کے بعد اب ہم الفاظ کے مطالعه کی طرف متوجه ہوتے ہیں:

آمار:

لغت فرس : آمار استقصاء

صحاح الفرس : امار استقصام

قواس : آمار حساب

دستور : آمان حساب

معیار جمالی : آمار استقصا

ادات : آمار و آماره حساب

زفان گویا : آمار حساب، اوار همان حساب است

شرفنامه : آمار ترجمهٔ حساب، و اوار و امار و آماره و آواره و اماره و آواره مترادف اند.

موید : آمار ترجمهٔ حساب و آماره و آواره و امار و آوار مترادف اند.

مدار : آمار و اوار حساب، و درحل لغات آمار بمد نهایت و کوشش تمام نیز آمده و اماره حساب و در ابراهیمی

است و آنرا امار و آماره و آواره نیز گویند.

سروری : وفائی استقصا و تتبع و حساب و شرفنامه آمار و اوار و اماره و اواره: حساب، اماشمس فخری استسقا.

جهانگیری : آمار و آماره سه معنی دارد : استسقا، نهایت طلب و تفحص، حساب.

برهان : آمار مرضی است که آنرا استسقا گویند و بمعنی نهایت طلب و تفحص و تجسس باشد و بمعنی حساب هم هست و بمعنی استقصا و تتبع هم بنظر آمده.

رشیدی : آمار حساب و در فرهنگ بمعنی تفحص طلب گفته و شمس فخری بمعنی استسقا آورده و ظاهرا بمعنی اول آبار بیا باشد و بمعنی استسقا خلاف اتفاق جمیع فرهنگ است، ظاهرا استیفا را به تصحیف استسقا خوانده.

آبار و آماره بمد الف و بغیرمد حساب و دفتر حساب و دیوان حساب که آواره و آورچه نیز گویند، آبار گیر محاسب.

ناصری : آمار بمعنی استسقا و نهایت طلب و تفحص و حساب باشد.

آنند راج : آمار مرضی است که آنرا استسقا گویند و بمعنی نهایت طلب و تجسس و بمعنی حساب.

فرهنگ نظام : آمار (۱) استقصا و نهایت طلب شمس فخری :

حسود جاه تو بی آب درتموز فتن
مباد جز به بیابان فتاده در آمار

(۲) حساب

ان تمام اقوال کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ فرس اور صحاح میں صرف ایک معنی مذکور ہے، دوسرے معنی قواس، دستور، ادات، شرفنامہ اور مؤید میں درج ہیں۔ مدار میں دونوں معنی درج ہوئے ہیں یعنی حساب

اور نہایت و کوشش تمام کردن یعنی «استقصا» (جو فرس و صحاح میں ہے). شمس فخری نے «استقصا» کو «استسقا» کو کردیا، بظاہر فرس یا صحاح کے کسی نسخے میں کاتب نے «استقصا» کے بجاے «استسقا» لکھدیا ہوگا اور اسی سے فخری کو دھوکا ہوا ہوگا. اس نے استسقا ایک مرض سمجھا اور اسی کے حسب حال «خسرو جاہ» والا شعر درج کردیا حالانکہ خود اس نے «خشکا مار» کے معنی «استقصا» و «تفحص بلیغ» درج کیا ہے لیکن ان دونوں لفظوں کی مناسبت پر اس کی توجہ نہ گئی. سروری نے دونوں معنی درج کرنے کے بعد شمس فخری کے نئے معنی کو بھی بغیر جرح کے شامل کردیا. صاحب جہانگیری نے تو بغیر کسی شرط کے اس کے تین معنی لکھے، اس کے ماخذ میں فرس و صحاح دونوں ہیں تو پھر ان کے مندرج معنی یعنی استقصا سے صرف نظر کرکے فخری کے غلط معنی استسقا کو درج کرنا اور فخری ہی کے شعر کو شاہد میں لانا محض اس بنا پر ہوا ہوگا کہ اس لفظ خاص کے مطالعے میں صاحب جہانگیری نے «فرس» اور «صحاح» کا مطالعہ نہ کیا ہوگا. برھان کے یہاں چار معنی ہیں (۱) استسقا (۲) نہایت طلب و تفحص (۳) حساب (۴) استقصا و تتبع. ظاہر ہے معنی اول بالکل مہمل ہے، دوسرے اور تیسرے ٹھیک ہیں، چوتھے اور دوسرے معنی میں کوئی فرق نہیں، اس کو الگ کرنا سواے بےاعتدالی کے اور کچھ نہیں.

رشیدی غالباً پہلا مصنف ہے جس نے شمس فخری کی غلطی کی طرف توجہ کی لیکن اس کا قیاس کہ استسقا استیفا کی تصحیف ہے صحیح نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے نہ «فرس» تھی اور نہ «صحاح» اس بنا پر «استقصا» کی طرف اس کی توجہ مبذول نہ ہوئی. اس نے مزید ایک اور تصحیف «آبار» پیدا کی کیونکہ یہ صورت کسی اور فرہنگ میں موجود نہیں. ناصری نے جہانگیری سے ہو بہو نقل کرلیا ہے لہذا اس سے کسی تحقیق کی توقع ہی بیکار ہے. صاحب فرہنگ نظام نے صرف وہی دو معنی دیے ہیں جو بالکل صحیح ہیں، لیکن اس کے یہاں یہ

نقص ہے کہ اس نے شمس فخری کے « استسقا »کو « استقصا » پڑھا یہاں تک تو بات ٹھیک تھی لیکن شعر شاہد بھی شمس فخری والا نقل کیا جس میں « آمار » محض استسقا بیماری کے معنی میں آیا ہے ۔ اس سے واضح ہے کہ صاحب فرھنگ نے شعر کا مطلب واضح طور پر نہیں سمجھا : شاعر کہتا ہے اے ممدوح تیرے جاہ و مرتبہ پر حسد کرنے والا فتنے کی گرمی سے بےآب بیابان میں مرض آمار میں گرفتار جا پڑے گا ۔

یہ تو رھی معنی کے سلسلے کی جودت ، اب تصحیفات کی طرف توجہ فرمائیں ، آمار ، آمارہ سے آوار ، آوارہ ، آبار ،آبارہ کتنی شکلیں سامنے آئیں ، ظاھر ہے کہ ان میں سے اصل شکل آمار و آمارہ یا امار و امارہ ہوگی بقیہ سب تصحیفات ہیں جنکو فرھنگوں میں اصیل لغات کی صف میں شامل کرلیا گیا ۔ « رشیدی » کے آبار و ابارہ میرے مطالعے کے کسی نسخے میں موجود نہیں ۔ «دستور» میں آمان و آمان گیر ہے ۔ اتفاق سے اس کا واحد نسخہ ھمارے سامنے ہے لیکن ایسا خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ خود مولف کی غلطی ہو اس لیے کہ موید میں واضح طور پر دستور کی بھی قرأت درج ہوئی ہے : اما در دستور امان و امان گیر با نون آمده می توان تحریف باشد .

انبیر :

قواس : انبیر کفش

دستور : انبیر کیش

زفان گویا : انبیر پر کردن و گل تر و خشک و گویند چیزی که در بام اندازند و میان دیوار برارند .

ادات : انبیر پر کردن .

شرفنامه : انبیر وزن انجیر پر کردن و گل تر و خشک .

موید : انبیر وزن انجیر پر کردن ، آگنش یعنی پر کردن، هذا هو الصحیح و آنچه در دستور مسطور است شاید از باب خطای کاتب است بدینکه الف را ترک کرده است بسهو و اصل کتابت آکنش و صاحب

قنیه التفات بدان کرده است، باجتهاد رای خویش کیش را تفسیر بدین کرده و این گمان میشود که صاحب ادات بدین معنی نیاورده بلکه بمعنی پُر کردن ذکر کرده است باآینکه دعویٰ صحیح کرده که لغات لسان الشعرا و دستور الافاضل و نسخ دیگر همه آورده ام، ترک ندادم مگر تکرار غیر مفید. پس اگر بدین معنی بودی او ترک نکردی و نیز بدین معنی استعمال نه شده است در لغات، و امثلهٔ اشتقاق او نیز بدین دلالت نمی کند چنانچه انبر و انبور.

مدارالافاضل: انبیر بروزن انجیر، پر کردن و گل تر و خشک و گویند چیزی که در بام اندازند و میان دیوار بر آرند، و در دستور بمعنی کیش و دین است و در لسان الشعرا بمعنی آگنش یعنی پر کردن و این صحیح است و در دستور شاید سهو کاتب باشد.

سروری : انبیر پر کردن آب، و گل تر و خشک.

جهانگیری : انبیر دو معنی دارد (۱) گل و تر و خشک (از لغات اضداد) (۲) پر کردن.

برهان : انبیر بمعنی گل خشک و تر هر دو نوشته اند و بمعنی پُر کردن و مملو گردانیدن هم گفته اند و امر بدین معنی هم هست و بمعنی کیش و مذهب و دین و آئین هم بنظر آمده است.

رشیدی : انبیر انباشتن و پر کردن و بدین معنی امالهٔ انبار است و گل خشک و تر را نیز گویند

ناصری : انبیر گل خشک و گل تر و بمعنی پر کردن نوشته اند و بمعنی امرهم آمده و گفته اند این لغت از اضداد است.

آنند راج : (بر ناصری علاوه نموده) و بمعنی آئین و مذهب .
فرهنگ نظام: انبیر (۱) گل خشک و تر (۲) امالهٔ لفظ انبار
(به بینید جهانگیری) .

«انبیر» فرس و صحاح میں نہیں آیا، البتہ قواس نے اس کو درج کیا ہے، اور اس کے معنی نسخۂ موجودہ میں کفش ہیں. لیکن یہ لغت «گونۂ خست» کے ذیل میں ہے جو محض «حانہ ها و جایهاء وجز آن» سے متعلق ہے. اور اس کے بعد کے لغات «گزبی» و «زمو» ہیں جن کے معنی «گل تر و خشک» ملتے ہیں. اس سے پوری طرح واضح ہے کہ یہاں یہ معنی «کفش» بالکل غلط ہے اور اس کو سوائے کتابت کی غلطی کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا، بظاہر «آگنش» رہا ہوگا، «الف» کے ساقط ہوجانے سے «کفش» کی صورت پیدا ہوگئی. دستور کا کیش بظاہر قواس کی پیروی کا نتیجہ ہے. بخوبی ممکن ہے کہ خود مصنف دستور کے سامنے فرہنگ قواس کا غلط نسخہ رہا ہو اور اس کی وجہ سے اسے دھوکا ہوا کیونکہ یہ معلوم ہے کہ صاحب «دستور» نے قواس کی بڑی تعریف کی ہے، بالفاظ دیگر «دستور الفضائل» میں فرہنگ قواس کے نسخے کی کتابت کی غلطی کے راہ پا جانے سے استدلال ہوسکتا ہے کہ دستور میں یہ کتابت کی غلطی نہو. جہاں تک انبیر کے دوسرے معنی گل تر و حشک کے ہیں، اس سلسلے میں دو احتمال کا اندیشہ ہے، ممکن ہے قواس کے کسی نسخے میں یہ معنی نقل ہونے سے رہ گئے ہوں (موجودہ نسخہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں) اور صاحب دستور کے سامنے وہی نسخہ ہو اور اس نے بھی صرف ایک ہی معنی درج کیے. اس سے قوی تر احتمال یہ ہے کہ قواس ہی کے کسی غلط نسخے سے صاحب زفان گویا، شرفنامہ یا کسی اور متقدم فرہنگ نگار نے یہ معنی درج کرلیے ہوں. جیسا ذکر ہوچکا ہے انبیر کے فوراً بعد قواس میں «گزنی و زمو» بمعنی «گل تر و خشک» ہے، ممکن ہے انبیر کے معنی کا لفظ یعنی آگنش کتابت میں رہ گیا ہو اور تینوں لفظ انبیر، گزنی، زمو سب کے معنی گل تر و خشک قرار دے

دیے گیے ہوں۔ اس قسم کی متعدد مثالیں قواس کے موجودہ نسخے سے فراہم ہوتی ہیں اور اس طرح کی غلط فہمی محض اس وجہ سے پیدا ہوتی تھی کہ پرانے قلمی نسخوں میں لغت، معنی، سب ایک ہی ساتھ ایک ہی سطر میں بغیر کسی فصل کے لکھے جاتے تھے۔

صاحب مؤید الفضلا نے اس سلسلے میں کچھ تحقیق کی ہے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب قنیہ نے دستور کی غلطی کو آگے بڑھایا ہے جس سے اگیش کی تصحیف کیش کی شکل میں رونما ہوئی، لیکن مؤید میں اس کو غلط بتایا، اس وجہ سے کہ صاحبِ ادات نے اس کے معنی صرف «پر کردن» لکھے ہیں۔ مؤید کا استدلال یہ ہے کہ اگلے مؤلفین کے تکرار غیر مفید کو صاحبِ ادات نے ترک کر دیا ہے اور چونکہ انبیر بمعنی کیش یا دین اس میں نہیں آیا ہے، اس لیے وہ قابل ترک ہے۔ لیکن شرف نامہ میں اس کے دوسرے معنی «گل تر و خشک» بھی درج ہیں، اس کے متعلق صاحب مؤید خاموش ہے۔

مدار میں «چزی . . . . برآرند» بظاہر ایک دوسرا معنی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن در اصل اس کو «گل حشک و تر» کی توضیح سمجھنا چاہیے۔ صاحب مدار دستور کے معنی کو کتابت کی غلطی پر محمول کرتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر عرض ہوچکا ہے بظاہر یہ خود مؤلف کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ جہانگیری اور سروری نے کوئی مزید اضافہ نہیں کیا، اور اس کے دو ہی معنی درج کیے («کیش» کو ترک کردیا گیا)، لیکن صاحبِ برہان نے حسب دستور نہ صرف «کیش و دین و آئین» کا اضافہ ہی کیا بلکہ ایک اور معنی بغیر کسی قسم کی تحقیق و توضیح کے شامل کردیا حالانکہ «مؤید» اور «مدار» کے توضیحات صاحب برہان کے سامنے رہے ہونگے۔ رشیدی نے انبیر کو انبار کا امالہ بتایا ہے اور میرے مطالعے کے نسخوں میں یہ پہلا نسخہ ہے جس میں اس نکتے کی طرف اشارہ ہے۔ ناصری میں کیش وغیرہ، معنی نہیں ملتے البتہ برہان کے نیے معنی «امر» سے صرف نظر نہوسکا۔ آنند راج میں پھر برہان والی ساری باتیں دہرادی گئی ہیں، یعنی

دین کو بھی اسکے معانی میں شامل کرلیا گیا۔ فرہنگ نظام میں رشیدی کے نکتۂ اماله کو جہانگیری کی طرف منسوب کردیا گیا ہے

انگدان :

قواس : انگدان بسباس ، و ران

دستور : انگدان بسباس و راق

ادات : انگدان که عرب آنرا بسباس خوانند .

زفان گویا : انگدان بسباس وآن بسباس جابتری است و آن درخت انگز است و گویند انگذان بذال معجمه درخت انگز است بتازی انجدان گویند .

بحرالفضائل : انگدان بسباس جابتری

شرفنامه : انگدان جابتری که بتازیش بسباس خوانند و در فرهنگی است خلاف و نوعی از عطر کذا فی القنیه وفیه ایضاً محل آخراین هردو ، معنی اخیر از دستور الافاضل است . جامع این لغات در دستور مذکور دید ، دران وراءآن مسطور است و در ادات نیز ، همچنین است زیراچه گفته است که آنرا بسباس خوانند و وراء آن تسناس را گویند یعنی دیو مردم و آن جانوری مانند وحشی شبیه بادمی . و در موید الفواید بمعنی بسباس آمده که بهندی جاوتری می گویند و نوعی از عطر ، و نام درختی هم هست که صمغ آنرا بعربی حلتیت خوانند و معرب آن انجدان است و باین معنی با ذال منقوطه هم آمده کذا فی دستور و نام قریه .

مدار : انگدان جابتری ، عرب آنرا بسباس خوانند .

سروری : انگدان در موید نسناس باشد یعنی دیو مردم و در اختیارات معرب آن درختی است که انگزد صمغ آنست .

جهانگیری : انگدان سه معنی دارد :

(۱) نام درخت حلتیت است فلکي گفته تا مذاق الخ .

(۲) نسناس و آن حیوانی ست وحش شبیه بآدمی الخ

(۳) نام قریه .

برهان : انگداں سباس را گویند یعنی دیو مردم ، آن جانوری باشد شبیه بآدمی و در موید الفضلا بمعنی سبباس آمده است که هندی جاوتری گویند و الله اعلم الخ .

رشیدی : انگداں و انگمان و انگواں : درختیست که انگژد یعنی حلتیت صمغ است و انگداں حای انگ که حلتیت باشد و انگژد یعنی صمغ انگ چه ژد صمغ باشد .

ناصری : انگدان همان انجدان که مرقوم شد . . . و بمعنی نسناس نیز آمده که آن حیوانی الخ ، و در برهان گوید که صاحب موید الفضلا بمعنی سبباس آورده . یحتمل که در نسناس و بسبباس تصحیفی شده باشد .

آنند راج : (قول ناصری بعینه)

فرهنگ نظام : انگدان ، انجدان ، معنی لفظ مذکور را یک لغت نویس قدیم سبباس نوشت که دوائی است ، لغت نویس دیگر بسباس را اشتباهاً سنباس خواند و معنی انگدان را دیو مردم . . . نوشت . و لغت نویس سوم هر دو معنی مذکور برای لفظ انگدان نوشت و معنوای که من نوشتم منقول از کتاب معتبر طب تحفۂ حکیم مومن است و صحیح همانست .

فرس و صحاح میں لغت «انگدان» مذکور نہیں ، فرهنگ قواس میں اس کے دو معنی سبباس اور ران درج هیں ، ران بمعنی درخت انگژد اور انگژد بمعنی هینگ هے (موید ۱ : ۴۳۹) یہی دونوں معنی «دستور» میں درج هیں گو «ران» کو غلطی سے راق لکھدیا گیا هے (جس کو صاحب موید نے وراء آن پڑھا هے) ادات ، بحرالفضائل ، شرفنامه اور مدارالافاضل میں صرف ایک معنی «بسباس» یعنی جاوتری درج هے ، صاحب موید نے اس سلسلے میں کچھ تفصیل سے لکھا هے لیکن اس نے کوئی قطعی فیصله نہیں کیا هے .

دستور الافاضل کے دو معنی کا ذکر قنیہ میں ہے ، اس پر موید نے لکھا ہے کہ دستور میں بسباس کے علاوہ « وراءآن » ہے ۔ یہی فقرہ ادات الفضلا میں ہے ، اس کے نزدیک « وراءآن » سے مراد نسناس ہے لیکن اس سلسلے میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں (۱) ہمارے نسخے میں « وراءآن » نہیں بلکہ راق ہے اور جیسا کہ ہم اوپر عرض کرچکے ہیں کہ یہ « ران » کی تصحیف ہے ۔ صاحب دستور نے یہ معنی قواس سے بعینہ لے لیے تھے ، اسی بنا پر راق تصحیف شدہ شکل ہے ۔ (۲) ادات میں « وراءآن » سرے سے نہیں ہے ۔ ممکن ہے صاحب موید کے پیش نظر نسخے میں رہا ہو لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں « انگدان » کے ایک معنی بسباس درج ہیں ۔

اس سے واضح ہے کہ صاحب موید نے « نسناس » غلط طور پر اخذ کر لیا ، انگدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ، رہا « انجدان » کا معرب ہونا تو یہ بالکل صحیح ہے ۔ گویا « انجدان » و انگدان دونوں انگوذ کے معنی میں ہیں اور یہ معنی قواس کے یہاں « ران » کی شکل میں آیا ہے ۔ شیخ لاد نے دستور کے نسخے میں انگذان (بمعنی انجدان) ذال سے دیکھا تھا لیکن ہمارے پیش نظر نسخے میں انگدان ذال سے درج نہیں ۔ البتہ شرف نامہ میں انگدان ذال سے بھی آیا ہے اور اس کے معنی درخت انگوذ و انجدان درج کیے گیے ہیں ۔ ممکن ہے کہ موید الفضلا میں غلطی سے شرفنامہ کی جگہ دستور کا نام درج ہوگیا ہو ۔

سروری نے « بسباس » کے بجاے « نسناس » لکھا اور دوسرا معنی وھی برقرار رکھا ۔ جہانگیری کے یہاں نسناس ہی ہے ، بسباس سرے سے نہیں ہے ، اس میں نسناس ایک قریہ کا نام بھی بتایا گیا ہے ۔ صاحب جہانگیری کے پیش نظر وہ تمام فرہنگیں ہیں جن میں « بسباس » تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہ آئی کہ مولف نے اس معنی سے صرف نظر کیوں کیا ۔ بظاہر اس کی توجیہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اس نے اس لغت خاص کے متعلق قدیم فرہنگوں سے استفادہ نہیں کیا ۔ برہان میں « نسناس » اور « بسباس » دونوں کو درج کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں کسی قسم کی

جرح و تعدیل نہیں ہوئی ، تتوی نے صرف ایک معنی درج کیے ، وہ « نسناس » اور « بسپاس » کی تصحیف کے جھگڑے ہی میں نہیں پڑا . صاحب ناصری غالباً سب سے پہلا مولف ہے جس نے « نسناس » و « بسپاس » کی تصحیف کا ذکر تو کیا ہے لیکن اصل کیا ہے اور غلط کیا ، اس کو یوں ہی چھوڑ دیا . صاحبِ فرہنگ نظام نے صرف انحدان کے معنی میں اس کو صحیح سمجھا ہے بقیہ « بسپاس » اور « نسناس » دونوں کو غلط ٹھہرایا ہے لیکن اس کا استدلال قدیم فرہنگوں کے مندرجات کے پیش نظر غیر قابل قبول ہوجاتا ہے .

ازدب :

دستور الافاضل : ازدب مکھی یعنی مکس

ادات الفضلا : ازدب مگیر و مکس

شرفنامه : ازدب مگیر و مکش (ذیل لغات ترکیه)

موید الفضلا : اردب بالفتح مگیر و مکش هکذا فی الادات و فی الدستور مگیر فی نسخة منه یعنی مکش. دراین لغت کاتب (مؤلف) را شبه است که فارسی است یا ترکی، غالب آست که ترکی است لیکن هرچه تصریح روایت یافته نشده است، هم در فارسی آورده

مدار الافاضل : ازدب بفتح یکم و سوم، مگیر و مکش و در سکندری است بوزن ابتر' در ابراهیمی داخل ترکی آورده .

سروری : ازدب درتحفه بگیر و بکش .

آنند راج : ازدب یعنی مگیر و مکش هکذا فی الادت و فی الدستور مگیر و فی نسخه منه یعنی مکس الخ (منقول ازموید)

ناظم الاطبا : ازدب کلهٔ فعل پرهیز کن و درحذر باش و بگیر و نگاهدار . ازدب کلمهٔ فعل بگیر رو نگاهدار .

ان آٹھ فرہنگوں کے علاوہ میرے مطالعے کے کسی اور نسخے میں

یہ لفظ شامل نہیں، فرھنگ نویسوں کے بیان میں جو اختلاف ھے اس کو مختصراً اس طرح پیش کیا جاسکتا ھے .

دستور الافاضل میں اس کو اسم قرار دیا گیا ھے اور اس کے معنی مکھی یعنی مگس لکھے ھیں، باقی سب فرھنگوں میں اسے فعل سمجھا گیا ھے ، لیکن معنی میں اختلاف نسخ کی وجہ سے فرق آگیا ھے . اکثر نسخوں میں « مگیر » و « مکش » ھے . موید الفضلا میں ادات کے حوالے سے یہی معنی لکھے ھیں لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں « بگیر و مکس » (بکش) ھے . سروری نے تحفة السعادة کے حوالے سے یہی قراءت اختیار کی ھے . لیکن مدار الافاضل میں سکندری کے حوالے سے (جو تحفة السعادة کا دوسرا نام ھے) اس کے معنی « مگیر و مکش » ھی ملتے ھیں. لیکن سب سے زیادہ دلچسپ بیان ناظم الاطبا کا ھے انھوں نے « مگیر و مکش » (یا بگیر و بکش) کو پھیلا کر بہت وسیع کرلیا ھے . بظاھر « مگیر » سے « پرھیزکن » اور « در حذر باش » اخذ کیا ھے اور « مکش » سے « نگاھدار » مراد لیا ھے . لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قابل لحاظ بات ھے کہ ان کے یہاں مگیر ، کے بجائے بگیر ، دوبار ھے . مولف موصوف نے ب اور پ دونوں کے ذیل میں تحریر کردیا تاکہ کسی قسم کا احتمال باقی نہ رھے . بہرحال میرے خیال میں یہ محض یاوہ گوئی ھے ، ازدب کے معنی مکھی (مگس کے علاوہ کچھ بھی نہیں . میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ھے .

۱ـ سب سے قدیم ماخذ اس لفظ کے سلسلے میں دستور الافاضل ھے . اس میں واضح طور پر مکھی یعنی مگس لکھے ھیں . اس کو رد کرنے کی بظاھر کوئی وجہ نہیں .

۲ ـ سارے التباس کی بنیاد دستور الافاضل کے کسی غلط نسخے پر ھے . موید الفضلا کے پیش نظر دستور کا جو نسخہ تھا، اس میں « مگیر » پڑھا گیا اور کسی اور نسخے میں « مگیر یعنی مکش » تھا . گویا دستور الافاضل کی عبارت مکھی یعنی مگس موید الفضلا کے زمانے تک تصحیف ھوکر مگیر یعنی مکش ، مگیرو مکش یا بگیر و بکش پڑھی جاتی رھی . اس سے

بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ تمام فرہنگوں میں اسی غلط خوانی کا نتیجہ درج ہے ۔ بظاہر سب سے پہلے صاحب ادات سے علط فہمی ہوئی (گو اس کے مختلف نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے قطعی فیصلہ مشکل معلوم ہوتا ہے)۔ بعد کے فرہنگ نگار صاحب شرفنامہ کے « مگیر و مکش » یا « بگیر و بکش » کے گورکھ دھندے میں پھس کر رہ گئے ۔

۲ ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب شرف نامہ کو « از د ب » کا فارسی فعل ہونا جائز طور پر کھٹکا تو اس نے اس کو ترکی کا لفظ قرار دے کر اس کے وہی معنی مقرر کردیے جو دوسرے لوگ لکھ چکے تھے ۔ « مگیر » و « مکش » دونوں فعل نہی کی مثالیں ہیں (اور اگر بگیر و بکش صحیح سمجھا جائے تو فعل امر کی)۔ لیکن « ازدب » تو فعل ہوھی نہیں سکتا ، اس حالت میں مجھے ان حضرات پر بڑی حیرت ہورھی ہے جو اس کو اصلاً فارسی کا لفظ قرار دیتے ہوئے فعل نہی (یا فعل امر) سمجھتے ہیں حالانکہ کسی قاعدے سے یہ فعل کی شکل نہیں ہوسکتی ، اور ناظم الاطبا نے غلط فہمی کے دائرے کو جسقدر وسیع کردیا ہے وہ اہل علم پر پوری طرح روشن ہے ۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ذرا سی غلطی یا غلط خوانی سے مسائل کتنے پیچیدہ ہوجاتے ہیں ۔

<u>پورفان :</u>

دستور الافاضل	:	پورفان کرمان شوخ ۔
بحر الفضایل	:	پورفان کرمان سوراخ کننده ۔
موید الفضلا	:	پورفان گدایان و شیوخ ۔
مدار الافاضل	:	پورفان گدایان شوخ ۔
ناظم الاطبا	:	پورفان گدایان شوخ چشم ۔
آنند راج	:	پورفان گدایان و شوخ ۔

یہ لفظ اکثر فرہنگوں میں شامل نہیں ۔ لیکن اتنے کم لغات میں شامل ہونے کے باوجود اس کے معنی میں بڑی تصحیف ہوئی ۔ دراصل اس کے

صحیح معنی وہی ہیں جو بحر الفضایل میں دیے ہوئے ہیں یعنی : کرمان سوراخ کنندہ ۔ دستور الافاضل میں سوراخ کی جگہ شوخ درج ہوگیا۔ بعد میں کرمان میں بھی تصحیف خوانی ہوئی اور اسے گدایان پڑھا گیا۔ اس طرح پورفان کے معنی گدایان شوخ قرار پائے۔ موید الفضلا میں شیوخ کتابت کی غلطی ہے اصل لفظ شوخ ہے، واو عاطفہ بھی بیکار ہے اور اسی واو سے صاحب آنند راج کو بھی دھوکا ہوا اسی لیے اس نے گدایان و شیوخ لکھا ہے۔ ناظم الاطبا نے حسب دستور شوخ پر چشم کا اضافہ کرکے غلط فہمی کے قدم کو آگے بڑھادیا ہے۔

بزغ وسمہ و بزغسمہ :

قواس	:	بزغ وسمہ : رنگ آب؛ بزغ غوک بود.
دستور	:	بزغ سیمرنگ آب؛ بزغ، غوک.
ادات	:	بزغ رنگ آب و غوک، سمہ مالۂ آھار و رنگ آب.
زفان گویا	:	بزغ رنگ آب و غوک.
بحر الفضایل	:	بزغ غوک و رنگ آب، سمہ رنگ آب.
شرفنامہ	:	بزغ رنگ آب وسمۂ رنگ آب و مالۂ آھار؛ بزغ بند آب و غوک آب و برغ بہردو معنی مترادف.
موید	:	بزغ رنگ آب کذا فی القنیہ، و غوک و در دستور سیمرنگ آب؛ سمہ رنگ آب.
مدار الافاضل	:	بزغ بفتحتین رنگ آب و غوک و رود آب و بند آب و بوزن مرغ در موید از فرہنگ قواس آوردہ بمعنی «وسمہ و رنگ آب». و موید معنی اول است این بیت
استاد	:	دل بردہ مرا نیز بمردم نشمردہ گفتار چہ سودہ است بزغ آب ببردہ.
سروری	:	بزغ غوک، شاخی کہ ھنوز سبزہ نشدہ باشد؛ بزغسمہ آن سبزہ کہ درمیان آب روید و بزغ کہ غوک باشد در آن پنہان شود، مثالش فیروز کاتب.

محتمی گشتهٔ تیز در ریشش چون وزغ در برغسمه پنهان.
سمه بمعنی آن سبزه باشد که درمیانه آب روید و آن
را بزغسمه نیز گویند که برغ که غوک باشد در میان
ان پنهان شود.

جهانگیری : برغ نام جانور یست ' بر عسمه سبزی باشد مانند ابریشم
که در میان اب بهم رسد.
سمه اول سمر، دوم رنگ اب و آن سبزی است ' بر
ابی بسیار را که ایشاده باشد بهم رسد.

برهان : برغ رنگ آب (کئی اور معنی کے ساتھ) ، بزغسمه
و رغ را گویند و آن چیز سبزی باشد مانند ابریشم که
در روی آب بهم رسد و ورغ در ان پنهان شود و معنی
ترکیبی آن ورغ پنهان است چه سمه بمعنی پنهان است.
سمه رنگ آب را نیز گویند و آن چیزی باشد سبز که
در روی آبهای ایشاده بهم رسد و بمعنی پنهان و پوشیده.

رشیدی : بر عسمه سبزی روی اب که جامهٔ غوک گویند زیرا
که برغ درو می باشد. سمه نیز سبزی که در آب
روید و جامهٔ غوک گویند و لهذا اورا بز غسمه نیز
گویند زیرا که برغ دران پنهان شود.

ناصری : بزغسمه سبزئی باشد که برروی آب مانند ابریشم
جمع ایستد و ورغ در آن پنهان شود و معنی ترکیبی
این لغت آنست که سمه بمعنی پنهان و وزغ معروف
معنی جای پنهان شدن، سمه رنگ آب را نیز گویند
و آن سبزی است الخ.

آنند راج : ماخوذ از ناصری بجنسه.

فرهنگ نظام : بزغ نام حیوانی است ، . . غوک است الخ. در فرهنگها
برای لفظ مذکور معانی دیگری هم نوشتند که بمعنی

برغ است. بزعسمه مادهٔ سبز شبیه به ابریشم بر روی آب پیدا می شود. فیروز کاتب: مختفی گشته الخ لفظ مذکور مرکب است از بزغ بمعنی غوک و سمه بمعنی سبزی روی آب.

«بزغ» فرس و صحاح میں نہیں آیا ہے، لیکن قواس، دستور، ادات، بحرالفضائل، موید میں رنگ آب (کائی) اور مینڈک دونوں معنی میں آیا ہے. شرفنامه اور مدار میں ان دو معنوں کے علاوہ بند آب (رود آب) کا اضافه ہے مزید شرفنامه میں ہے که «برغ» اور «برغ» ہم معنی ہیں. صاحبِ مدار الافاضل کے بقول موید میں قواس کا حواله درج ہے مگر موید کے مطبوعه نسخے سے اسکی تائید نہیں ہوتی. معلوم ہوتا ہے که کسی نسخے میں صاحبِ مدار نے یه حواله ضرور دیکھا ہے اس لیے که جو بات لکھی ہے وہ قواس میں موجود ہے: صرف اتنا فرق ہے که «بزغ وسمه رنگ آب» ہونا چاہیے اور اس میں یه ہے: «وسمه و رنگ آب». بظاہر مولفِ مدار اس غلط فہمی میں ہے که وسمه میں «واو» لفظ کا جز ہے. حالانکه جیسا واضح ہے یه لفظ «سمه» ہے اور «و» واو عاطفه ہے جو «بزغ» اور «سمه» کے درمیان آیا ہے. پس سمه کے قبل کا «واو» بے معنی ہے. دستور کے موجودہ نسخے میں سیمرنگ آب ہے اور یہی قراءت موید کے نسخے میں تھی. ممکن ہے که خود مولف دستور کسی غلطی کا شکار ہوا ہو، اس کا بھی بخوبی امکان ہے که فرہنگ قواس کے نسخه میں «بزغ وسمه رنگ آب» کاتب کی غلطی سے «بزع و سیمرنگ آب» درج ہوگیا ہوگا اور یہی غلطی دستور کے نسخے میں شامل ہوگئی. یه بھی ممکن ہے که خود دستور کے نسخے کی صحیح قراءت کاتب کی عدم توجہی سے «سیمرنگ آب» ہوگئی ہو. چونکه یه غلطی دو نسخوں میں پائی جاتی ہے اس بنا پر قیاس ہوتا ہے که شاید مولف دستور سے دھوکا ہوا. ایک بات قابل توجه یه ہے که دستور، شرفنامه اور مدار الافاضل میں «برغ» «بزغ» کے معنی میں آیا ہے لیکن قواس اور بحر الفضائل میں ایسا نہیں ہے. «برغ» «بندرود آب» کے

معنی میں آیا ہے ، « غوک » اور « رنگ آب » کے معنی میں نہیں . سروری ، جہانگیری ، برہان ، رشیدی اور آنند راج میں « بزغسمہ » بھی رنگ آب کے معنی میں آیا ہے ، اور اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان ہوئی ہے (گو سروری میں واضح طور پر نہیں) کہ « بزغ » « بمعنی » « غوک » اور « سمہ » بمعنی پنہاں ہے ، لیکن سوائے برہان کے سب کے یہاں « سمہ » بمعنی « رنگ آب » ملتا ہے ، البتہ برہان میں اس کے معنی « پنہاں و پوشیدہ » کے درج ہیں . فرہنگ نظام نے « بزغسمہ » کو « بزغ » اور « سمہ » کا مجموعہ تو قرار دیا ہے مگر «سمہ»کے معنی « رنگ آب » لکھے ہیں « پوشیدہ » کے نہیں . میرے خیال میں ان سارے فرہنگ نویسوں کو سخت قسم کی غلط فہمی ہوئی ہے . « بزغسمہ » در اصل « بزغ » اور « سمہ » دو لفظ ہیں اور ان کے درمیان واو عاطفہ تھا ، یعنی « بزغ » و « سمہ » ، اور دونوں کے معنی « رنگ آب » تھا اور جیسا کہ معلوم ہے فرہنگ قواس میں یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ آئے ہیں ، جو دستور میں بھی ساتھ ساتھ نقل ہوئے لیکن بعد میں کثرت استعمال سے ایک لفظ کی شکل اختیار کرلیتے ہیں . جب سارے قدیم نسخوں میں « بزغ » اور « سمہ » دونوں بمعنی « رنگ آب » آئے ہیں تو « بزغسمہ » میں پہلے ٹکڑے کو « غوک » کے معنی سمجھنا نادانی ہے . مختصر یہ ہے کہ سروری ، جہانگیری ، برہان ، رشیدی ، ناصری ، آنندراج اور فرہنگ نظام کے مولفین نے «بزغسمہ» کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ « بزغ وسمہ » کی حالت میں زیادہ قرین قیاس ہے . مؤلف فرہنگ جہانگیری کے پیش نظر فرہنگ قواس اور دستور الافاضل دونوں تھے، اس کے باوجود اس نے « بزغ » و « سمہ » سے صرف نظر کرکے اس کے پہلے جز کو « غوک » سے ملا دیا . مگر اس فیصلے سے قبل اسے ان دونوں قدیم مؤلفوں کے بیان کی تردید پر دلیل لانا ضروری تھا . مگر ایسا نہیں ہوا ، اس سے گمان ہوتا ہے کہ اس مخصوص ترکیب یا لفظ کے مطالعے کے وقت یہ دونوں قدیمی فرہنگ یعنی قواس و دستور صاحب جہانگیری کے پیش نظر نہ تھیں .

صاحب فرهنگ نظام نے «بزغ» کے دوسرے معنی «رنگ آب» کو غلط بتایا ھے، مگر اس سلسلے میں انھوں نے کوئی دلیل نہیں پیش کی اور چونکہ تمام قدیم فرهنگوں میں بشمول «قواس» یه معنی درج ھیں، اس بنا پر بغیر کسی دلیل کے اس کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا البته «بزغ» اور «ورغ» غوک اور رنگ آب کے معنی میں نہیں آتے اور اسی بنا پر جن مؤلفوں نے یه معنی لکھے ھیں، ان کو غلط سمجھنا چاھیے.

پیخست و دژخی:

فرس	:	پیخست کسی که در جائی گرفتار آید و نتواند جستن.
صحاح	:	پیخست گرفتاری.
قواس	:	دژخی گرفته روی؛ بیخست بندی.
دستور	:	دژخی گرفته روی؛ بیخست بندی
ادات	:	بیخست بندی که عرب آن را محبوس گویند و چیزی که از بن برکنده باشد، دژخی گرفته.
زفان گویا	:	دژخی گرفته روی و در فرهنگنامه است بندیان.
بحر الفضایل	:	دژخی گرفته و ترش روی؛ بیخست بندی.
شرفنامه	:	دژخی گرفته روی؛ بیخست چیزی که از بنش کندیده باشند و بندی.
موید الفضلا	:	دژخی گرفته روی و در زفان گویا بمعنی بندیان هست؛ بیخست چیزی که آنرا از بیخ کندیده باشد و بندی که بپای محبوس کنند.
مدار	:	پیخست بندی و اسیر و چیزی که از بن و بیخ کندیده باشند.
جهانگیری	:	دژخی بندیان باشد.
سروری	:	پیخشت چوبی از بیخ برکنده؛ دژخی گرفته روی و خشمگین.
برهان	:	بیخسته در مانده و عاجز و بندی؛ بیخشت هر چیز که آنرا از بیخ برکنده باشند سین بے نقطه هم آمده؛ دژخی

برهان : دژخی بندیان و زندان‌ان راگویند و بمعنی گرفته روی وسهمگین است .

فرهنگ‌رشیدی: پیخست یعنی بپای مالید و نرم کرد ، و پیخسته بپای مالیده ؛ دژخی بدخو و تند مزاج .

فرهنگ نظام : پیخست گمان بردن ، درمانده و عاجز ، چیزی در زیر پا نرم شده ، دیواری که بیخش را کنده باشند ؛ دژخی دژخیم و دژخم یکی است .

فرس ، صحاح ، قواس ، دستور اور بحرالفضایل میں پیخشت کے معنی صرف « بندی » یا گرفتار درج ہیں ، ادات ، شرفنامہ ، موید الفضلا اور مدار میں معنی اول کے علاوہ « چیزی که از بیخ کندیده باشد » دوسرے معنی بھی ملتے ہیں . جہانگیری میں یہ لفظ درج نہیں ، سروری میں شین قرشت کے ساتھ معنی دوم کے لیے وقف ہے ، برھان میں پخشت اور پیخست معنی دوم کے لیے اور پیخستہ معنی اول کے لیے آئے ہیں . رشیدی میں اس کو بطور فعل کے سمجھا گیا ہے ، یعنی بپای مالید و پیخستہ بپای مالیدہ ؛ فرہنگ نظام میں چار معنی ہیں . معنی اول و دوم جو اوپر آچکے ہیں ، تیسرا معنی لفظی ہے جو رشیدی میں بھی درج ہے ، ایک اور معنی گمان بردن بھی آیا ہے ، دژخی کے معنی قواس ، دستور ، ادات ، بحرالفضائل ، شرفنامہ ، موید الفضلا ، سروری ' رشیدی ، فرہنگ نظام سب میں گرفتہ روی ترش رو ، اور تند مزاج . کے درج ہیں . لیکن زفان گویا میں بحوالۂ فرہنگ قواس اور مؤید الفضلا میں بحوالۂ زفان گویا ، گرفتہ روی کے علاوہ « بندیان » ملتا ہے ، جہانگیری میں صرف « بندیان » اور برھان میں علاوہ « گرفتہ روی » کے ' ساکن بند و زندان بان آیا ہے . اب سوال یہ ہے ان چار فرہنگوں میں اختلاف معنی کی کیا وجہ ہے ؟ زفان گویا کے مندرجات سے معاملہ کچھ صاف ہوگیا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معنی فرہنگ قواس سے لیے گیے ہیں . لیکن قواس کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس میں دژخی کے معني صرف گرفتہ روي ہیں . صاحب زفان‌گویا کي یہ

غلط فہمی ایک خاص بات سے پیدا ہوئی ہے۔ قدیم نسخوں میں الفاظ ، معنی ، بیت توضیح ، عنوان سب ایک ہی سطر میں بغیر کسی حد فاصل کے لکھے جاتے ، یہاں تک کہ بعض اوقات ایک لفظ دو سطروں میں آجاتا اور اس کی تو متعدد مثالیں ملیں گی کہ لفظ ایک سطر کے آخر میں ہے اور معنی دوسری سطر کے شروع میں ۔ اس طرح کے نسخوں میں الفاظ اور معانی کے تعین میں جو دشواری ہے وہ اظہر من الشمس ہے ۔ فرہنگ قواس کا جو نسخہ راقم کے زیر مطالعہ ہے وہ بھی بالکل اسی طرح کا ہے ' جو اس کے یہاں دژخی اور بیخست دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں، « دژخی » کے معنی «گرفته روی» اور «بیخست» کے «بندی» درج ہیں۔ پوری سطر فرہنگنامۂ قواس میں اس طرح آئی ہے ۔

« دژخی گرفته روی بیخست بندی پژمان و دژم» .

معلوم ہوتا ہے زفان گویا کے مطالعے میں فرہنگنامہ کا جو نسخہ تھا اس میں اوپر مندرج سطر میں سے لفظ بیخست محذوف ہوگیا تھا ' اس کے نتیجے میں « درخی » کے دو معنی درج ہوئے یعنی گرفته روی اور بندی ۔ صاحب موید الفضلا نے یہ معنی زفان گویا کی طرف منسوب کردیا اور جہانگیری اور برہان میں بغیر کسی حوالے کے یہی معنی لکھے گئے ' برہان میں مزید ایک اور معنی زندان بان کے درج ہوگئے ۔ ایک زرا سی غلطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچی ہے ۔

جمہلو :

قواس : جمہلو : مشتک ،

زفان گویا : جمہلو : مشتکی و مشتک

شرفنامه : جمہلو : مشنگ که جنسی از غله است .

موید : جمہلو : مشنگ که جنسی از غله است و درلسان الشعراء است جمہلو : مشنگ ، اما در فرہنگ فخر قواس بجاے مشنگ « مشتک » تصغیر مشت بدیدن آمده که نوعی از بازی است که بچگان می بازند .

سروری : جمہلو : مشنگ

جہانگیری : جمہلو : نام جنسی از غله بود که آنرا مشنگ نیز خوانند ۔

برهان : جمہلو : مشنگ و بہندی کلاو گویند و بعضی مشنگ را مشنک خوانده اند و گفته اند جمہلو نوعی از بازی باشد

رشیدی : حمہلو : دانه است ما بین عدس و ماش ۔

آنندراج : جمہاو : جنسی از غله مابین عدس و ماش و بعضی مشنگ دانسته اند ۔

فخر قواس نے حمہلو کو کھیل کود کے لغات کے ذیل میں نقل کیا ہے ۔ اس کے یہاں نبات کا الگ باب ہے اور اس کے ذیل میں غله اور دوسری متعلق چیزوں کا ذکر ہے ، گویا پوری طرح واضح ہے کہ قواس کے نزدیک حمہلو کھیل ہے ۔ (مشنک) مشنگ یا غله نہیں ۔ بعد کے فرہنگ نگاروں نے جمہلو کے معنی غله لیے ہیں لیکن کسی کے یہاں کوئی سند نہیں ، موید اور برهان میں قواس کے معنی بھی درج کردیے گئے ہیں (گو صاحب برهان نے صراحةً نام نہیں لکھا) ۔ بہر حال بحالت موجوده فیصله کرنا مشکل ہے که حمہلو غله ہے یا بازی ، اس لیے که مثال کسی کے یہاں نہیں ۔ صرف ایک نقطے کے اضافے سے مسئله کتنا پیچیده ہوگیا ۔

حشینے و وخشینه :

فرس : خشینه رنگی بود میان کبود و سیاه ، کسائی گفت :

کوهسار خشینه را به بهار که فرستد لباس حورالعین

حشین بازی بود که رنگش میان کبود و سبز و سپید باشد یعنی خشینه رنگ ، خشین سپید بود

صحاح : خشین سپید باشد ۔ خشین رنگ باز باشد که نه سپید بود نه سبز نه سرخ ۔ حشینه مرغابی سیاه و رنگش میان سیاه و کبود باشد ، کوهسار خشینه الخ

قواس : تز مرغکی بود کوچک و خشینه یعنی سپید ، وقت بهار در باغها نشیند ۔

فخری : خشین چیزی باشد تیره رنگ، خشین و خشینه یکی باشد.
ادات : خشینه سفید، قیل خود رنگ، خشی سپید، تزمرغکی است خرد و سپید، در وقت بهار در باغها نشیند الخ.
زفان گویا : خشینه سپید ضد سیاه و گویند سپید رنگ وخشینه مرغی است سپید، وقت بهار در باغها نشیند.
شرفنامه : خشینه سپید سپید وقیل سپید خود رنگ وخشی نیز گویندش وخشینه بالفتح سپید.
موید الفضلا : خشینه سپید و سپید خود رنگ؛ وخشینه سپید کذا فی شرفنامه و در زفان گویا مذکور است: وخشینه مرغی است سپید در وقت بهار در باغها نشیند و در فرهنگ فخر قواس وخششینه بدو شین وقیل اصل همان وخشینه است لیکن در زفان گویا بجای شین دوم نون است وآن تصحیف کاتب است.
سروری : خشینه سپید رنگ کذا فی تحفه، در موید بمعنی سپید سپید آمده و بعضی خودرنگ گفته اند و در فرهنگ بمعنی سیاه آمده مطلقاً الخ.
جهانگیری : خشین وخشینه رنگ سیاه را گویند عموماً چنانچه کسائی گفته کوهسار خشینه را الخ، وخشینه دو معنی دارد، اول نام جانورست، دوم چیز سفید را گویند.
برهان : خشینه هر چیز سیاه رنگ مائل بکبودی باشد و بازی را گویند، مرغابی سیاه رنگ، بمعنی سفید و خود رنگ. وخشینه نام مرغیست سفید که در بهار پیدا می شود و در باغها می باشد وهر چیز سفید و سفیدهٔ صبح و بمعنی اول بجای نون شین نقطه دار هم بنظر آمده.
رشیدی : خشین وخشینه وخشی سفید و کوه خشین یعنی سفید از برف، وخشینه ظاهرا واو عطف را اصل کلمه پنداشته.
ناصری : خشینه وختینه وخشین هرچزی که آن بکبودی مائل و سپید

نیز بود مانند کوه از برف و بازخشین یعنی باز سفید ، وخشینه بمعنی خشین ، ظاهرا واو عطف را اصل کلمه پنداشته اند و در فرهنگ و برهان بمعنی مرغی سفید نگاشتند.

آنند راج : (منقول از ناصری)

فرهنگ نظام : حشینه رنگی بود میان کبود و سیاه ، کسائی گفته کوهسار حشینه الخ ـ جهانگیری معنی خشین وخشینه را رنگ سیاه آورده و شعر مذکور کسائی را شاهد آورده که در واقع نمی چسپد بجهت اینکه مقصود کسائی اینست که خدا کوهسار را که در زمستان خشینه رنگ است بواسطهٔ بهار لباس سرخ و سفید می پوشاند و رنگ کوهسار در زمستان سیاه نیست عجب این ست که او خشی را بمعنی رنگ بغایت سفید نوشته ، رشیدی اول خشی را سفید نوشته و بعد خشین و خشینه را بمعنی سفید از برف و شعر کسائی را شاهد آورده و باز خشین را بازی که سفید باشد الخ نوشته . معنی رشیدی به شعر کسائی بهتر می چسپد که کوهسار در زمستان از برف سفید است . اگرچه مولف جهانگیری و رشیدی هر دو واصل اند لیکن اسدی شش قرن بیش ازهر دو بوده و اول فرهنگ نویس است ، ممکنست بیانش اصح باشد ..... ریشهٔ این لفظ است در سنسکرت که کرشنه است یعنی سیاه. وخشینه دو معنی دارد اول نام جانوری ، دوم چیزی را گویند (جهانگیری). چون خشینه را جهانگیری ضبط کرده رشیدی احتمال می دهد وخشینه همان خشینه است با واو عطف لفظ ، علحده نیست ، لیکن جهانگیری از مویدالفضلا نقل کرده و او هر دو را ضبط کرده و در خشینه گوید « سپیده کذا فی شرفنامه الخ » مکنست وخشینه هم درست باشد چه در سنسکرت پکشین بمعنی بالدار و مطلق مرغ است .

بیانات بالا کے مطالعے سے حسب ذیل مسائل پیدا ہوتے ہیں :

۱ ۔ خشین ، خشینہ ، خشی کے کیا معانی ہیں ۔

۲ ۔ وخشینہ کوئی لفظ ہے یا نہیں ، اگر ہے تو اس کے کیا معنی ہیں ۔ اگر یہ الگ لفظ نہیں ہے تو اس کے وجود میں آنے کے وجوہ کیا ہیں ۔

مسئلہ اول کے سلسلے میں سب سے قدیم بیان اسدی کا ہے لیکن اس کا بیان متضاد طور پر ملتا ہے ۔ کبھی وہ کبود و سیاہ کے درمیان کا رنگ ، کبھی کبود سبز اور سپید سے مرکب اور کبھی سپید قرار دیتا ہے اور جو شعر شاھد آیا ہے اس میں سوائے سفید کے اور کوئی معنی ٹھیک طور پر چسپاں نہیں ہوتے ۔ صحاح سے اسدی کے قول کی تائید ہوتی ہے البتہ «خشینہ» کے معنی اس میں مرغابی درج ہے جو فرس میں نہیں ملتا ۔ قواس کا بیان بالکل واضح ہے ، وہ خشینہ کے معنی سپید رنگ لکھتا ہے ۔ اس کا بیان فرس سے ماخوذ ہے « تزمرغکی بود کوچک و اونش خشینہ بود و نیک نتواند پریدن و درگلستانہا بیشتر بود » ۔ اگرچہ اس میں خشینہ کی توضیح نہیں ملتی لیکن قواس کی طرح ادات نے « تز » کو مرغ خرد و سپید ، لکھا ہے ۔ شرفنامہ ، موید ، سروری اور رشیدی میں حشینہ کو رنگ سفید ھی قرار دیا گیا ہے ۔ جہانگیری میں سیاہ رنگ لکھا ہے ، لیکن شعر شاھد سے اس رنگ کی توثیق نہیں ہوتی ۔ برھان ، ناصری اور آنند راج میں کبودی مائل و سیاہ کے ساتھ سفید رنگ بھی ملتا ہے ۔ صاحب فرھنگ نظام نے قرار واقعی تحقیق کی لیکن ان کے پیش نظر قواس کی فرھنگ نہیں تھی اس بنا پر وہ کسی قطعی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے ۔ لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ ان کے بیان سے سفید رنگ کی تائید ہوتی ہے ۔ وہ فرس کے بیان کی تائید کرنا چاھتے ہیں اور ظاھر ہے کہ اس میں بھی ایک جگہ سفید معنی ملتے ہیں اور شعر شاھد سے تو یہی معنی نکلتے ہیں

دوسرا مسئلہ دلچسپ ہے ۔ دراصل اس کا بانی صاحب زفان گویا ہے ، زفان میں « وخشینہ » میں « تز » کی ساری خصوصیت بتائی گئی ہے ۔ فخر قواس تز کو چھوٹی سفید چڑیا لکھتا ہے جو بہار میں اکثر دکھائی پڑتی ہے

اور قواس کے اس بیان کی تائید فرس، صحاح، ادات وغیرہ سے بخوبی ہوتی ہے - مگر قواس کے بیان سے صاحب زفان گویا نے یہ بیان اخذ کیا ہے : وحشینہ مرغی است سپیدالخ - واضح رہے کہ قواس کے بیان میں خشینہ ہے جو مرغ کی صفت بتائی گئی ہے، بعینہ یہی صفت فرس اورصحاح میں بھی موجود ہے اس چڑیا کی پہلی صفت خرد اور دوسری خشینہ ہے، اور خرد اور خشینہ کے درمیان ان تینوں فرہنگون میں واو حرف عطف ہے، یہی واو زفان گویا میں خشینہ کا پہلا حرف قرار پایا جو بعد کی فرہنگوں میں داخل ہوگیا . ادات الفضلا میں یہ لفظ مجھے نہیں ملا، البتہ شرفنامہ میں گو زفان گویا کی پوری طرح پیروی نہیں ملتی لیکن وخشینہ کو ایک الگ لفظ قرار دیا گیا ہے جس کے معنی سفید بتائے گئے ہیں. جہانگیری میں زفان گویا اور شرفنامہ کے بیان مجملاً ایک ساتھ کرائے گئے ہیں اور برہان میں تو زفان گویا کا وہی بیان ملتا ہے جو قواس کے بیان سے غلط طور پر مستفاد ہے . تتوی پہلا شخص ہے جس نے ان فرہنگ نگاروں کے بیانات پر اعتراض کیا ہے اور وخشینہ کے الگ لفظ ہونے پر شبہہ کا اظہار کیا ہے . اس کے بعد ناصری میں اسی کی پیروی ملتی ہے . فرہنگ قواس کی عبارت سامنے آجانے سے تتوی اور ناصری کے شبہہ کی نہ صرف توثیق ہوگئی بلکہ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ زفان گویا کی زرا سی غلط خوانی سے ایک بے بنیاد لفظ فرہنگوں میں شامل ہوگیا. صاحب فرہنگ نظام بھی (جس کے سامنے فرس، صحاح اور بحرالفضائل وغیرہ قدیمی لغت ہیں جن میں اس لفظ کا سرے سے وجود نہیں) وخشینہ کے جواز کے قایل ہوگئے . ڈاکٹر محمد معین نے برہان قاطع کے حاشیہ میں اس کو خشینہ کا مصحف بتایا ہے، بہرحال حقیقت وہی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے. وخشینہ کا واو، دراصل واو عطف تھا جو صاحب زفان گویا کی غلط فہمی سے لفظ کا جز بن گیا اور اس طرح یہ غلط لفظ وجود میں آگیا .

سکار، سکارو:

قواس : سکار انگشت افروختہ را گویند ؛ سکارو انگشتو

ادات . سکار آتش افروخته ، مالیده ؛ سکارو مالیده و نان بآتش پخته .

زفان گویا : سکار انگشت افروخته و در فرهنگنامه (قواس) است سکار طعامیست گویند مالیده . سکارو انگشتو نام طعامیست چنانکه انگشت .

شرفنامه : سکار بالکسر انگشت بسته که آنرا بحال و زگال و وگال نیزگویند و قیل طعامیست . سکار و بالفتح و قیل بالکسر مالیده و نان بانگشت پخته و نام طعامیست چنانکه انگشت عروس .

موید : سکارو نان بانگشت پخته و نام طعامیست چنانکه انگشت عروس .

سروری : سکار زغال باشد و نیز طعامی را گویند و در موید انگشت افروخته ؛ سکارو قرصی که بروی آتش افگنند

برهان : سکار زغالی و انگشت باشد و انگشت اوروخته را نیز گویند ونوعی از طعام هست ؛ سکارو نان و گوشتی را گویند که برروی زغال افروخته وا خگر بپزند و بمعنی جنگالی و مالیده هم آمده است .

رشیدی : سکار انگشت افروخته مرادف زگال ؛ سکاروا و سکارو نانی که برروی انگشت افروخته افگنند .

ناصری : سکار انگشت افروخته باشد یعنی زغال ؛ سکارو نانی که برروی انگشت افروخته افگنند (زگال اسی سے ہے) .

آنند راج : سکار بمعنی زغال وانگشت باشد و انگشت اوروخته را نیزگویند ونوعی از طعام هم هست ؛ سکارو نان و گوشتی را گویند که برروی زغال افروخته و اخگر پزند .

قواس ، رشیدی اور ناصری میں سکار کے معنی «انگشت افروخته» ہے . لیکن آخری دونوں فرہنگوں میں اس کو زگال (ـ زغال) کا مترادف قرار دیا ہے . اگرچہ یہ لفظ زگال ہی سے بنا ہے ، لیکن دونوں کو بعینہ مترادف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زگال کے معنی صرف کوئلے کے ہیں جبکہ سکار کے معنی جلا ہوا کوئلہ . اور سوزنی کی بیت شاھد سے بھی یہی مترشح ہے :

بدار دنیا جون بر فروخت آتش ظلم سکار آن بجهنم همی خورد چو ظلیم

ظلیم یعنی شتر مرغ کے آگ کھانے کی روایت ہے، کوئلہ کھانے کی نہیں۔ اولاً یہ لفظ «انگشت و زغال افروختہ» کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ ادات میں افروختہ کے ساتھ مالیدہ ہے، معلوم نہیں اس آخری لفظ سے طعام مراد ہے یا آتش کی کیفیت۔ بہرحال اس میں زگال کے بجائے آتش لکھنا اصل سے انحراف ہے۔ زفان گویا میں معنی تو وہی لکھے ہیں جو فرہنگنامۂ قواس میں ہے لیکن قواس کا حوالہ غلط دیا ہے، فخر قواس نے سکار کے معنی طعام نہیں لکھے ہیں۔ دراصل فرہنگنامۂ قواس میں سکار «بخش اول گونۂ چہارم» کے ذیل میں آیا ہے، اور سکارو «بخش پنجم گونۂ سوم» کے ذیل میں، دونوں کے ایک جگہ آنے کا کوئی سوال نہیں، قواس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے مرتب ہیں، اس بنا پر التباس کا موقع نہیں، بظاہر صاحب زفان گویا نے قواس کے «سکار» کو سکار پڑھا اور اس کے معنی مالیدہ لکھے ہیں حالانکہ قواس کے یہاں اس کے معنی انگشتو دیا ہے، نہ کہ مالیدہ، البتہ اس لفظ کے فوراً بعد «چنگالی خوست»، کے معنی «مالیدہ» ملتے ہیں۔ بہرحال یہ صاحب زفان گویا کی بڑی بےاحتیاطی ہے جو قواس کے کسی ناقص نسخے کی بنا پر واقع ہوئی۔ شرفنامہ میں انگشت افروختہ کے بجائے کشتہ لکھدیا جو زگال کی صفت ہے، اس کے یہاں دوسرا معنی بھی موجود ہے۔ موید میں بھی قواس کی پیروی تھی مگر مطبوعہ نسخے میں یہ لفظ درج نہیں۔ سروری کے معنی شرفنامہ سے مشابہ ہیں۔ برہان اور آنند راج میں تین معنی ہیں (۱) زگال (یعنی انگشت کشتہ) (۲) انگشت فروختہ (۳) نام طعام۔ یہ بیان یقیناً سارے اختلافات کے جمع کرنے کا نتیجہ ہے۔ رشیدی اور ناصری میں ایک ہی معنی یعنی انگشت افروختہ لکھے ہیں لیکن ان میں اس کو زگال کا مترادف قرار دیا گیا ہے جو معنی کے لحاظ اگرچہ صحیح نہیں مگر اصلاً صحیح ہے۔

سکارو کے معنی میں بھی کافی تغئیر ہوا۔ دراصل یہ اختلافات غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ فخر قواس نے اس کے بالکل ٹھیک معنی دیے ہیں؛ سکارو بمعنی انگشتو۔ لفظ اور معنی دونوں میں «واو» نسبت کی ہے،

(یعنی جو سکار یا انگشت سے متعلق ہو)، یہاں انگشت سے مراد زغال ہے، انگلی نہیں. بعض کی فرہنگوں میں اشتباہاً دو معنی درج ہوے اس لیے کہ آنگشت کے دو معنی ہیں؛ ایک زگال دوسرے انگلی، لطف یہ ہے کہ شرفنامہ میں تین معنی درج ہوگئے اس میں، انگشت عروس، کا اضافہ ہے جس کو موید میں بھی شامل کرلیا گیا. بظاہر انگشتو سے وہ نان مراد ہوگی جو آگ اور کوئلے پر سینکی جائے. اس بنا پر میرے خیال میں سروری، رشیدی اور ناصری کا بیان زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، برہان اور آنند راج میں نان کے ساتھہ گوشت کا اضافہ فضول ہے.

غوشا، غوشای، غوشاد:

فرس : غوشای : خوشۂ جو و گندم و سرگین چہار پایان؛ غوشا سرگین گاو بود، غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان.

قواس : غوشاد جایگاہ کاروان است؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود.

صحاح : غوشای سرگین و خوشہ جو و گندم؛ غوشاد جای گوسفندان و گاوان باشد.

شمس فخری : غوشاد شبگاہ گوسفندان و گاوان باشد.

ادات : غوشاک سرگین ستور؛ غوشاد جایگاہ دیوان و جایگاہ کاروان و گاوان و گوسفندان.

زفان گویا : غوشاد درختیست، بنہ و جایگاہ کاروان و گوسفندان؛ غوشای سرگین گوسفندان الخ.

شرفنامہ : غوشاد جایگاہ کاروان و کاروانی و گوسپندان و جایگاہ دیوان وقیل درختی است بلند.

مویدالفضلا : غوشا پارجک دشتی؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود؛ غوشاد جای کاروان و گوسپندان و جایگاہ دیوان وقبل درختی است بلند.

سروری : غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان باشد و درادات جایگاہ دیوان

و کاروان نیز آمده .

جهانگیری : غوشا (۱) سرگین سایر حیوانات (۲) خوشهٔ انگور و خرما و خوشهٔ گندم و جو . غوشاد (۱) غوشا (۲) چهار دیواری که هنگام شب گاوان و گوسپندان وشتران و امثال آن در آنجا باشند ؛ غوشاک بمعنی غوشاست .

برهان : غوش سرگین سایر حیوانات . غوشا (۱) مطلق خوشه (۲) محوطه وچهار دیواری که شبها گوسفندان وشتراو اسپ در انجا بسر برند . (۳) سرگین حیوانات ؛ غوشاد جای ورود آمدن کاروان و قافله گاه باشد و جای خوابیدن گاوان و گوسفندان و جایگاه دیوان و جنیان ، (۲) درخت بلند (۳) سرگین سایر حیوانات ؛ غوشاک (۱) محوط که شبها گاوان و گوسفندان در آنجا بسربرند (۲) سرگین حیوانات ؛ غوشای (۱) جای خوابانیدن چارپایان (۲) سرگین خشک حیوانات (۳) خوشهٔ گندم و جو .

رشیدی : غوشاک و غوشاد و غوشای (۱) سرگین حیوانات خشک شده (۲) خوشهٔ جو و گندم و خوشه انگور و خرما نیز ؛ غوشاد جایگاه گاوان و گوسفندان که شب در آنجا باشند ؛ غوش سرگین حیوانات .

ناصری : غوشاد جایگاه گاوان و گوسفندان که شب در آنجا خسپند و جای خوابایدن شب گاو و گوسفند ، خوشای صحیح است چو خو مخفف خواب است یعنی شبگاه و خوابگاه .

فرهنگ نظام : غوشا سرگین گاو ؛ غوشای سرگین چارپایان ، خوشه گندم و جو ؛ غوشاد (۱) غوشا (۲) چهار دیواری که هنگام شب گاوان و گوسپندان الخ .

فرهنگ نگاروں کے بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شروع میں غوشای ، دو معنوں کے لئے مخصوص تھا یعنی «سرگین خشک» اور « خوشه جو و گندم وغیره» . غوشا فرس وغیره میں معنی اول کے لیے آیا ہے ، لیکن بعد کی

فرہنگوں میں عموماً اس میں اور غوشای میں کوئی فرق نہ رہا یعنی دونوں لفظ دونوں معنوں کے لئے آئے (مثلاً رک: جہانگیری) ۔ برہان میں غوشا اور عوشای دونوں تین معنی کے لئے مخصوص کر لئے گئے ہیں یعنی سرگین، خوشہ اور جای خوابیدن گاوان وغیرہ۔ رشیدی میں صرف دو معنی درج ہوئے ہیں اور معنی اخیر غوشاد کے لئے مخصوص ہے ۔ فرہنگ نظام میں ورس کی طرح غوشا کے صرف ایک معنی ہیں، البتہ غوشای رشیدی کی طرح دو معنی کے لئے مخصوص ہے ۔

عوشاد کے معنی بیان کرنے میں دو طرح کی غلطی ہوئی ہے:

(۱) پہلے اس کے معنی میں توسیع ایک لفظ کی غلط قرأت سے ہوئی مثلاً نسخۂ فرہنگ قواس میں جایگاہ گاوان کے بجاے جایگاہ کاروان موجود ہے، کاروان واضح طور پر کتابت کی غلطی ہے ، اس کی تصدیق بیت شاہد سے بخوبی ہوتی ہے:

سبوح و مزکت بہمان گرفت و دیزہ فلان
وما چو گاوان گرد آمدہ بغوشادی

یہی بیت اسی قرأت کے ساتھ ورس اور صحاح میں جایگاہ گاوان و گوسفنداں کی تشریح کے لئے نقل ہوئی ہے ۔ اول تو لفظ کاروان اس میں چسپاں نہیں ہوتا ، اس سے مصرعۂ دوم وزن سے ساقط ہوجاتا ہے ، دوم کاروان کیلئے گرد آمدن کا استعمال غلط ہے ، گاوان و گوسفندان جمع ہوتے ہیں ۔

کتابت کی یہی غلطی سب سے پہلے ادات میں صحیح معنی کی شکل میں ظاہر ہوئی پھر شرفنامہ میں اسی کی نقل ہوئی ، موید الفضلا میں اس کا راہ پانا لازمی تھا ، سروری نے احتیاط تو کی لیکن ادات کیے حوالے سے کاروان کے معنی بھی درج کردئے ۔ شمس فخری ، جہانگیری ، رشیدی اور ناصری میں بھی جایگاہ کاروان کے نقل کرنے سے صرف نظر کیا گیا ۔ لیکن جہانگیری اور رشیدی دونوں میں اس کے دوسرے اور معنی بیان ہوئے جن کا ذکر ابھی آتا ہے ۔ صاحب برہان قاطع نے واضح طور پر اس کے

معنی میں ورود آمدن کاروان و قافلہ گاہ کا اضافہ کردیا ہے۔

(۲) بعد کے فرہنگ نگاروں نے غوشاد کے معنی میں غوشا اور غوشای کے معنی کا اضافہ کرکے عجیب سی صورت پیدا کردی ہے۔ جہانگیری برہان، رشیدی اور فرہنگ نظام سب میں اس کے تین معنی درج ہیں یعنی سرگین خشک (۲) خوشۂ جو و گندم وغیرہ (۳) جایگاہ گاوان وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ چونکہ قدیم فرہنگوں میں غوشا اور غوشای کا کسی قسم کا تعلق غوشاد سے نہیں بتایا گیا ہے۔ اس بنا پر ہم ان متاخر فرہنگ نگاروں کے قول کو غلط قرار دیتے ہیں۔

شبان فریوک:

قواس : شبان و فریوک شب پرک

دستور : شبان و فریوک شب پرک

ادات الفضلا : شبان قیل شب پرک، شبان فریوک شب پرک

زفان گویا : شبان فریوک شب پرک و فخر قواس شب فریوک گفتہ است و در محلی است کہ این جانور را دیگر شبان فریب نیز گویند۔

بحرالفضائل : شبان شب پرک؛ فریوک شب پرک۔

شرف نامہ : شبان فریوک شب پرک؛ شبان شب پرک۔

موید : شبان فریوک شب پرک کذا فی الادات وغیرہ و در فرہنگ فخر قواس شبان فریوک بروزن کمان دیوک گفتہ است و در زفان گویا ست کہ این جانور دیگری است کہ آن را شبان فریب نیز گویند۔ شبان قیل شب پرک۔

سروری : شبان فریوک شپرک باشد در شرفنامہ، و در نسخۂ میرزا شبان فریبک آمدہ یعنی شبان فریب، و شبان فریب مرغی است مانند فراشتک در زفان گویا و درسامی مرغی است کہ صفیر بسیار زند، مرغی است شبیہ بہ باشہ۔ چون بر زمین نشیند چنان نماید کہ قوت پرواز ندارد الخ۔

جہانگیری : شبان فریب و شبان فریبک و شبان فریو و شبان فریوک

مرغی است کوچک شبیه به باشه و چنان برروی زمین نشیند
که هرکس که اورا بیند تصور نماید که قوت پرواز ندارد الخ ،

برهان قاطع : شبان فریب مرغی است کوچک شبیه بباشه و بعضی گویند
شبیه به فراشتوک است و بعضی مرغ عیسی را شبان فریبک
خوانند ، مجملاً گوید که چنان برروی زمین نشیند که هرکس
که اورا بیند پندارد که قوت برخاستن و پریدن ندارد الخ ، شبان
فریبک ، شبان فریو و شبان فریوک یکی است .

رشیدی : شبان فریب ، شبان فریبک ، شبان فریو ، شبان فریوک مرغی
است که صفیر بسیار زند ، و در فرهنگ مرغی است شبیه
به باشه چون بر زمین نشیند الخ .

ناصری ، آنندراج ، فرهنگ نظام میں یہی دوهرایا گیا هے .

اس سلسلے میں چند باتیں جانچنے کی هیں .

(۱) شبان فریوک کی اصل قرأت کیا هے .

(۲) یه ایک لفظ هے یا دو لفظ کا مجموعه .

(۳) اس کے معنی کیا هیں .

پهلے دو مسئلے ایک هی سلسلے کی کڑی معلوم هوتے هیں . اگر شبان اور فریوک کے درمیان واو عاطفه فرض کرلیا جائے تو اس کو دو لفظ ماننا پڑےگا . میرے خیال میں یه دو الگ الگ لفظ هیں اور هم معنی هونے کی وجه سے فرهنگ قواس میں ایک جگه لکھ دئے گئے . بعد کے فرهنگ نویسوں نے ان کو ایک لفظ سمجھ لیا اور اس کی طرح طرح سے تاویلات کرنے لگے . میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر هے :

(الف) فرهنگ قواس کے نسخے میں جو اس وقت اس لفظ کا سب سے قدیم ماخذ هے ، واو عاطفه موجود هے .

(ب) دستورالافاضل جو فرهنگ قواس کے بعد سب سے قدیم ماخذ هے ، اس میں واو ملتا هے .

(ج) بحرالفضایل میں شباں اور فرنوک (گذا) الگ الگ شپرک کے معنی میں درج ہیں ۔

(د) شباں بمعنی شب پرک کم از کم ادات الفضلا، شرفنامہ اور موید الفضلا میں بھی آیا ہے

(ی) فرہنگ قواس میں جس جگہ یہ ٹکڑا آیا ہے ۔ اس جگہ دو دو لفظ ایک ساتھ بیان ہوئے ہیں ۔ مثلاً اس کے فوراً پہلے «سمرود وکتو» بمعنی سنگ خوارہ؛ چموک و ماہورک بمعنی قطرہ، اور فوراً بعد حربوز و حربیواز بمعنی شب پرک درج ہے ۔اس سے بھی اس کے دو لفظ ہونے پر استدلال ہو سکتا ہے ۔

شباں کی قرأت میں کسی قسم کا شبہ نہیں ۔ البتہ فریوک کی تین قرأتیں ہیں، فربوک، فرنوک اور فریوک؛ آخرالذکر قرأت سوائے ایک دو نسخوں کے سب میں موجود ہے ۔ فرنوک صرف بحرالفضایل میں ہے اور یہ خود مولف کا اپنا انتخاب معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ یہ لفظ «فرنم» اور «فرنی» کے درمیاں آیا ہے اور چونکہ یہ فرہنگ باقاعدہ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب ہے اس لیے اس کے اصل میں حرف سوم «ی» کے بجائے «ن» ہے ۔ البتہ فرہنگ قواس کے موجودہ نسخے کے فریوک کے خلاف دو واضح قول ہیں، ایک صاحب زفان گویا کا جس نے شب (صح شباں) فریوک لکھا ہے اور دوسرے موید الفضلا کا جس نے اس کو کماں دیوک کے ہم وزن قرار دیا ہے ۔ لیکن یہ دراصل ایک ہی شہادت ہے اس لئے کہ خود موید کے سامنے قواس کا کوئی نسخہ نہ تھا، اس نے زفان گویا ہی سے یہ بیان نقل کیا ہے ۔ اسکے ساتھ یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ صاحب دستور الافاضل نے بظاہر قواس ہی سے متاثر ہوکر شباں و فریوک، بمعنی شب پرک درج کیا ہے ۔ ان وجوہ کی بنا پر فریوک کو فربوک پر ترجیح حاصل ہے ۔ مگر چونکہ کسی لغت میں فریوک الگ اس معنی میں نہیں آیا، اس لیے اس کی یہ قرأت بظاہر مشتبہ معلوم ہوتی ہے ۔ برخلاف اس کے بحرالفضایل میں فرنوک اسی معنی

میں واضح طور پر درج ہے اس بنا پر شبان و فرنوک کی ترجیح کا امکان ہے ۔

ان دونوں الفاظ کے معنی شترک ہیں اور بعد کی قرأتیں اور ان کے الگ معنی اصل سے بے تعلق ہیں اور اسی بنا پر خواہ کتنی وقیع فرہنگوں میں شامل کیوں نہ ہوں بحالت موجودہ درخور توجہ نہیں ، افسوس ہے کہ کسی فرہنگ نویس نے اس سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں پیش کی ، خاص طور پر فرہنگ نظام سے زیادہ مایوسی ہوئی ۔

لهنج :

فرهنگ قواس : کورک سنگ گازر ؛ لهج حجام ؛ گرای و تا نگوو تونگو نیز حجام .

ادات	: لهنج سازگاذر (کذا)
زفان گویا	: لهنج سازگازر ، چیزی است که ساز گازران تعلق دارد .
شرفنامه	: لهنج سازگاذر (کذا)
موید	: لهنج سازگار
سروری	: لهنج سازگار باشد در نسخهٔ میرزا ، و در موید از فخری نقل کرده که بمعنی سنگ گازر آمده و این اصح است چه در ادات الفضلا نیز بمعنی سازگازر آمده و میرزا ابراهیم سازگازر را سازگار خوانده و نوشته و در فرهنگ بمعنی سنگ‌کارد و بمعنی سازگاری آمده .
جهانگیری	: لهنج دو معنی دارد (۱) سنگ کارد باشد که آنرا فسان خوانند (۲) بمعنی سازگاری آمده .
برهان	: سنگ‌گازری باشد و بمعنی سنگ‌کارد هم گفته اند که فسان باشد و بمعنی سازگار و سازگاری هم بنظر آمده است و جای دیگر ساز گازر و ساز گازری نوشته بودند . . . ظاهرا میان این دوکس خلط شده باشد چه یکی سازگاری و دیگری ساز گازری نوشته .
رشیدی	: لنهج سنگ کارد که افسان نیز گویند اما در موید سنگ گازر

و در ادات سازگازر و در فرهنگ بمعنی سنگ‌کارد و بمعنی
سازگاری آورده، ظاهرا این همه تصحیفاتست و صحیح اول است۔

ناصری : لهنج سنگ کارد که فسان گویند و درین لغت تصحیف خوانی
کرده اند و اختلاف شده چنانکه سنگ گازر وغیره ۔

آنند راج : لهنج (ماخوذ از ناصری)

فرهنگ نظام : لہنج (ماخوذ از رشیدی)

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ لہنج کے حسب ذیل پانچ معنی مختلف فرہنگوں میں درج ہیں: (۱) حجام (۲) سازگازر (۳) سنگ گازر (٤) سینگ کارد (٥) سازگار۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سنگ کارد، سنگ گازر کی تصحیف ہے اور سازگار سازگازر کی، اسطرح آخری دونوں تصحیفات کو ختم کرنے کے بعد اول تین معنی باقی رہے۔ سازگازر اور سنگ گازر سے ایک ہی چیز مراد ہے یعنی وہ پتھر جس پر دھوبی کپڑے پٹختا ہے۔ چونکہ وہ اکثر پتھر ہوتا ہے اس بنا پر اس کو سنگ گازر کہنا زیادہ مناسب ہے۔ لیکن بظاہر لہنج کا یہ معنی بھی ایک خاص غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ دراصل اس لفظ کا قدیم ترین ماخذ فرہنگنامۂ قواس ہے (لغت فرس سے یہ لفظ خارج ہے) اس لیے اس کے بیان کو نظر انداز نہیں کرسکتے۔ کچھ ایسا خیال ہوتا ہے کہ اسی فرہنگ کی غلط خوانی سے یہ مسئلہ پیدا ہوا۔ فرہنگ مذکور میں «لہنج» کے فوراً پہلے «کورک» ہے جس کے معنی «سنگ گازر» کے ہیں (اور اس سے پہلے «کرنگ» بمعنی «بنہ گازر» ہے)۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخے میں «لہنج» اپنی جگہ سے ہٹ کر «کورک» کے ساتھ مل گیا، اس بنا پر اس کے معنی «سنگ گازر» کے قرار پائے (اسی بنا پر ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ ان تمام تصحیفات میں «سنگ گازر» ہی اصل ہے بقیہ سب قابل ترک)۔ اور لہنج کے معنی حجام کے علاوہ کچھ نہیں، اس لیے کہ اس کے بعد تین لغات جو درج ہیں ان کے معنی بھی حجام کے ہیں اور اس معنی کے ساتھ نیز کا لفظ حجام اول کے وجود پر دلیل قطعی کا حکم رکھتا ہے۔

ان صریحی باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ھے کہ «لہنج» کے معنی صرف حجام ھی سمجھنا چاھیے۔ بعد کی فرھنگوں کے مندرجات غلط فہمی پر مبنی ھیں اور معنی کے شاھد کے بغیر ان کی تصدیق نہیں ھوسکتی۔

تصحیفات کے سلسلے میں صاحب رشیدی اور صاحب فرھنگ نظام کے بیان سے افسوس ھوا اس لئے کہ ان سے تحقیق کی توقع تھی مگر انھوں نے مطلق کچھ نہیں کیا بلکہ رشیدی کا قیاس سراسر الٹا ھے اور فرھنگ نظام میں اس کی کورانہ تقلید ھے۔ سب سے زیادہ توقع صاحب جہانگیری سے تھی کیونکہ اس کے پیش نظر فرھنگنامۂ قواس تھا، مگر اس نے اپنے مآخذ سے بجا طور پر استفادہ نہیں کیا ھے، اسی بنا پر اس کا بیان یاوہ گوئی سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا، اس کے سامنے اور بھی قدیم فرھنگیں تھیں، اگر وہ ان کی طرف توجہ کرتا تو شاید اس سے زیادہ سودمند نتائج برآمد ھوتے۔ بہرحال بحالت موجودہ ھم «لہنج» کے معنی «حجام» قرار دیتے ھیں اور اس پر مزید شواھد نہ لاسکنے کا ذمہ‌دار صاحب جہانگیری کو ٹھہراتے ھیں جو ۵۳ فرھنگوں کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اکثر معاملات کو الجھا دیتا ھے۔

<u>یشک، ناب۔</u>

فرس : یشک دندان پیشین دوان، ناب هر چیز خالص باشد و بی‌غش.

صحاح : یشک دندان پیشین سباع، ناب خالص و بی‌عیب.

قواس : یشک چهار دندان پیش باشد، ناب خالص

دستور : یشک چهار دندان تیز و بزرگ، ناب خالص

شمس فخری : یشک دندان بزرگترین مار و شیر و گرگ را گویند و ناب همین است؛ ناب خالص باشد و دندان بزرگ فیل و گراز را ناب گویند.

ادات : ناب هر چیز بی آمیزش و خالص باشد و یکی از چهار دندان پیشتر که آنرا یشک خوانند.

بحرالفضایل : ناب دندان و چیزی خالص که رنگ آمیخته باشد.

زفان گویا : بتاری ناب یشک را گویند
شرفنامه : هرچه بی آمیزش و خالص باشد و آن گو که برورخچ اسب افتد از فربهی ، وچهار دندان یشک .
موید الفضلا : یشک یکی از چهار دندان تیز . و در فرهنگ فخر قواس بمعنی خالص و بیغش هست چنانچه ناب ، اقوال ناب در عربی بمعنی دندان سگ است وصعاً و لهذا سگ را ذی ناب گویند .
سروری : یشک دندان بزرگ شیر و فیل ، ناب خالص و بی عیب و بمعنی دندان بزرگ شیر وفیل عربیست .
جهانگیری : دندان پیشین را گویند و آنرا بتاری ناب گویند ، ناب دو معنی دارد ، (۱) خالص (۲) بمعنی دندان آمده
برهان : یشک خالص و بیغش هم آمده ، چهار دندان بزرگ ، و بعربی ناب خوانند . ناب لب و لباب و خالص و بی‌آمیزش و پاک و بیغش ، و در عربی چهار دندان نیش سبع و بهایم و چهار دندان بزرگ حیوانات .
رشیدی : یشک دندان پیش که بتازی ناب گویند و در نسخهٔ سروری گوید چهار دندان بزرگ سباع . . . وبعضی دندان شیر و فیل و گرگ گفته ؛ ناب خالص .
ناصری : یشک دندان پیشین که بتازی ناب گویند ؛ ناب خالص
آنند راج : یشک (ماخوذ از ناصری) ؛ ناب خالص ، دندان شیر
فرهنگ نظام : یشک چهار دندان پیشین بزرگ (نیش) باشد از سباع و مار عنصری گفت الخ (فرس) . . . . ریشهٔ اش در سنسکرت دشک بمعنی گزنده است که صفت دندان نیش است و دال تبدیل به یا شده ؛ ناب خالص ، و ناب بعربی بمعنی دندان نیش .

اوپر کی تفصیلات سے ظاهر هے که یشک کے معنی میں کوئی بنیادی اختلاف فرهنگ نویسوں کے یہاں نہیں ملتا ، بعض نے چهار دندان پیش اور بعض نے یکی از چهار دندان پیش لکھا هے اور ایک آدھ میں دندان نیش بھی

آیا ھے. برھان کی جو قراءت ڈاکٹر معین کے یہاں ملتی ھے وہ نیش ھے، لیکن اس صورت میں اس کی نسبت بہانئم کی طرف درست نہیں ھوسکتی. ایک خاص امر جس کی طرف اشارہ مقصود ھے وہ موید کا بیان ھے. اس کی رو سے صاحب قواس کے یہاں یشک کے عام معنی کے علاوہ خالص و بیغش کے بھی معنی میں یہ لفظ آیا ھے. مگر قواس کا جو نسخہ راقم السطور کے پیش نظر ھے اس میں صرف عام معنی درج ھیں؛ موید کے یہاں کے الفاظ نہیں ملتے. بہرحال زاید معنی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ھے خواہ وہ غلط فہمی صاحب موید کی ھو یا صاحب فرھنگ قواس کی. اس غلط فہمی کی بنیاد اس امر پر ھے کہ یشک کے معنی دندان پیش کے ھیں اور عربی میں ناب بھی اسی معنی میں آتا ھے. مگر فارسی میں ناب کے معنی خالص وبے عیب کے ھیں، اس اعتبار سے یشک کے معنی ناب یعنی خالص و بیغش قرار پائے، مگر یہ استدلال غلط ھے. یشک بمعنی ناب عربی یعنی دندان پیش ھے نہ ناب فارسی یعنی خالص و بیغش. بہرحال یہ غلط معنی جو کسی وجہ سے مویدالفضلا میں شامل ھوگئے، بعض متأخر فرھنگوں میں داخل ھوئے مثلاً برھان قاطع میں یشک کے معنی خالص و بیغش بھی درج ھیں.

کت :

فرس : کت بمعنی تخت باشد، اورمزدی گوید:

روز اورمزد است شاھا شاد زی
برکت شاھی نشین و بادہ خور

قواس : کت تخت ھندوان باشد میان بافتہ، فرخی گوید خلافت جدا کرد الخ

صحاح : کت بمعنی تخت باشد فرخی گوید:

خلافت جدا کرد جیپالیان را — زکتہای زرین زشاھانہ زیور

زفان گویا : کت تاج و تخت گوئی مفرس کھٹ است.

شرفنامہ : کت تخت میان بافتہ کہ بہندش کھٹ گوید.

موید : کت تاج و تحت و در فرهنگنامهٔ فخر قواس کت تخت هندوان الخ . گونی مفرس کھٹ است کذا فی زفان گویا۔

برهان . کت تحت پادشاهان را گویند عموماً و تخت پادشاهان هندوستان را حصوصاً که میان آنرا بافته باشند۔

رشیدی : کت پلنگی که بران نشینند و حواب کنند ظاهراً دراصل بدین معنی هندی است۔

فرس و صحاح میں کت کے صحیح معنی یعنی تخت درج ہیں۔ لیکن بظاہر صاحب فرہنگ قواس سے یہ غلطی ہوئی کہ اس نے کت کو ہندی بناکر اس کو پلنگ (چارپائی) کے ہممعنی قرار دیا، ورنہ (میان بافته) کی قید بیکار ہے؛ شاہی تخت بُنا ہوا نہیں ہوتا۔ ہندی، اور «میان بافته» کی قید کے فضول ہونے کا استدلال فرس میں درج شدہ شعر سے ہوتا ہے، اس شعر سے ظاہر ہے کہ «کت» تخت شاہی ہے جس پر ایرانی پادشاہ جلوہ افروز ہوتا تھا۔ صاحب زفان گویا نے تخت کے ساتھ تاج بھی شامل کردیا۔ کت بیٹھنے کی چیز ہے، تاج کو اس سے کیا مناسبت، موید الفضلا میں بھی «کت» کے معنی تاج و تحت دئے میں اور یہ معنی اس میں زفان گویا کے حوالے سے درج کیے گئے ہیں۔

چرگر، وچرگر :

فرس : چرگر، سرودگوی، چرگر مفتی، زیبنی گوید بوسه نظرت الخ

صحاح : وچرگر چند معنی دارد۔ (مفتی باشد) زینبی گفت بوسه و نظرت الخ۔

سروری : چرگر سرودگوی و معنی باشد در تحفه و در فرهنگ نیز باین معنی آمده، شهاب مهمره : ز آوای مطرب ز دستان چرگر دل من طپان همچو ماهیست دربر، وچرگر درنسخهٔ وفائی مفتی باشد یعنی فتوی دهنده و در فرهنگ بضم واو و جیم آمده۔

جهانگیری : چرگر اول مفتوح وکاف عجمی مفتوح دو معنی دارد (۱) پیغمبر را نامند و در بعضی از کتب بمعنی مفتی مرقوم است، حکیم

ناصر خسرو فرماید: برپی شیر دین یزدان شو کزپی چرگرامت
است بتاز (۲) مغنی و خنیاگر راگویند، شهاب مهمره راشت
زآوای مطرب الخ. وچرگر اول و ثانی مضموم وکاف عجمی
مفتوح مفتی دین راگویند.

رشیدی : چرگر بضم مفتی که فتوی حکمی دهد، ناصر خسرو گوید
برپی شیر دین الخ، و ابوالحفص سغدی گوید: بوس و نظر
حلال الخ و بمعنی مغنی یعنی مطرب نیز گفته اند، شهاب الدین
مهمره راست: ز آوای مطرب الخ. و دور نیست که قائل
این بیت مفتی را به تصحیف مغنی خوانده باشد و این بیت
مطابق آن گفته چه شعری دیگر باین معنی بنظر نرسیده
بتکلف درین بیت نیز بمعنی فتوی دهنده توان گفت . . . .
در فرهنگ بمعنی پیغمبر گفته و شعر ناصر خسرو شاهد آورده
وچرگر بفتح واو و جیم و کاف هر دو فارسی مفتی و د
فرهنگ بمعنی سرود گو، صحیح چرگر است چنانکه گذشت
و واو عطف را جزو کلمه پنداشته.

برهان : چرگر بفتح اول بروزن زرگر مغنی و خنیاگر باشد و بضم او
رسول و پیغمبر گویند و مفتی و پیش نماز، وچرگر بفتح او
وثانی وکاف فارسی بروزن قلندر بمعنی مفتی و فتوی دهنده باش
چه وچر بمعنی فتوی دهنده آمده است و پیغمبر و رسول ر
نیز گویند (باجیم عربی نیز نوشته و دران معنی پیغمبر نیامده
وچر بفتح اول و ثانی بمعنی فتوی باشد و آن دستور حاکم
شرع است در مسائل شرعی. (باجیم عربی نوشته و درا
بحوالهٔ کنز اللغه همین معنی نوشته).

ناصری : چرگر بضم اول بمعنی فتوی دهنده . . . و در جهانگیر
گوید: پیغمبر را گویند و این بیت ناصر خسرو را شاهد آور
و باین صورت نوشته برپی الخ. ابو حفص سغدی سمرقند

گوید : بوس و نظرم الخ . سروری کاشانی بمعنی مغنی یعنی مطرب نوشته و این بیت شهاب مهره زاوای الخ . . . فقیر مولف گوید اولاً بیت حکیم ناصر خسرو را که چرگر خوانده و پیغمبر فهمیده و امت است بتاز را هم غلط خوانده ' چنان تصور کرده که امت باید درپی پیغمبر بتازند حمط در خبط شده است . بیت حکیم در دیوان چنین ثبت است : بزرگ شیر دین یزدان شو ازپس حرگراوه اسب متاز . . . . در باب مفتی و معنی تصحیف خوانی شده معنی درست بدست نیامده .

فرهنگ نظام : وچرگر « مفتی راگویند » جهانگیری ، در پهلوی وچر و وچیر بمعنی خواب و بیان و حکم است و وچرگر بمعنی بیان‌کننده و قاضی و مفتی ، اما استعمالش در فارسی اسلامی بنظر من نرسیده . . . ریشه اس در سنسکرت ویچار است بهمان معانی پهلوی .

فرهنگ نویسوں کے ان مختلف بیانات کو مختصراً یوں پیش کرسکتے ھیں :

۱۔چرگر بمعنی (الف) سرودگو ، (ب) پیغمبر (ج) مفتی و پیش نماز

۲۔وچرگر (الف) مفتی (ب) سرودگو

چرگر کے معنی سرودگو فرس میں ھے ، اس کی بظاھر بعینہ پیروی سروری نے کی . لیکن آخرالذکر کے پیش نظر فرس نہ تھی اس نے تحفۃ السعادۃ سے یہ معنی اخذ کیے . اس معنی کی تصدیق ایک گونہ جہانگیری سے ھوگئی اسی لیے سروری نے اس معنی کی توثیق کی . صاحب جہانگیری نے دو اور معنی «پیغمبر» اور «مفتی» درج کیے جس کی توثیق صاحب برھان نے بھی ایک طرح سے کی . رشیدی کو « مفتی » پر کوئی اعتراض نہیں ، لیکن وہ پہلے معنی یعنی مغنی و سرودگو پر اعتراض کرتا ھے . جہانگیری میں شہاب مہرہ کے شعر سے اس معنی کی توضیح کی گئی ھے . اس سلسلے میں رشیدی میں ھے کہ اس بیت میں « مفتی » ہی مراد لیے جا سکتے ھیں . صاحب رشیدی کا مزید خیال یہ ھے کہ شہاب نے « چرگر » کے صحیح معنی « مفتی » کو «مغنی» پڑھ لیا اور اس لفظ کی تشریح کے طور پر

ایک بیت نظم کردی ۔ صاحب رشیدی مزید کہتا ہے کہ اگر یہ لفظ سرودگو کے معنی میں ہوتا تو کہیں سے اس کی تصدیق ہوجاتی ۔ بظاہر رشیدی کا اعتراض بجا نہیں ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہاب مہمرہ فرہنگ نگار نہ تھا کہ اس لفظ کے معنی لکھتے وقت اس کے مصحف معنی یعنی مغنی کے لیے خود ایک شعر شاہد نظم کردیتا (جیسا شمس فخری کے یہاں ہے) ۔ اس کا یہ اعتراض بھی کہ کوئی دوسرا شعر شاہد نہیں اس کے مطالعے کی کمی پر دلالت کرتا ہے ۔ لغت فرس میں یہی معنی مع شعر شاہد کے موجود ہے :

همیشه دشمن تو سوخته تو ساخته بزم
ببزم ساخته رود آخته دو صد چرگر

نہ صرف شعر شاہد ہی قابل توجہ ہے بلکہ اتنے قدیم لغت میں بھی معنی درج ہونے سے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے اور صاحب رشیدی کا اعتراض رفع ہوجاتا ہے ، ناصری نے بھی مغنی کو مفتی کی محرف صورت قرار دی ہے جو میرے نزدیک بوجوہ بالا درست نہیں ۔ وہ سروری میں درج شدہ شعر مہمرہ کو سروری کی تلاش کا نتیجہ سمجھتا ہے ۔ دراصل جہانگیری نے یہ شعر تلاش کیا تھا ، اولیت اسی کو حاصل ہے ۔ سروری نے اگرچہ شعر کے سلسلے میں جہانگیری کی فرہنگ کا حوالہ نہیں دیا لیکن معنی نقل کرتے وقت ذکر کیا ہے ، اس سے واضح ہے کہ اس نے شعر شاہد جہانگیری سے لیا ہے ۔

جہانگیری کے بیان کردہ معنی پیغمبر پر سب سے شدید اعتراض ناصری کو ہے ۔ اس نے واضح طور پر لکھا ہے کہ جس بیت سے جہانگیری نے اس معنی کی تصدیق کرنی چاہی ہے وہ بیت اس کے یہاں غلط درج ہے ۔ ناصر خسرو کا دوسرا مصرعہ جہانگیری کے یہاں اس طرح ہے : کزپی چرگر امت است بتاز ۔ یہ دیوان میں اس طور پر آیا ہے : ازپس خرگزافه اسپ متاز ۔ پہلے مصرعہ کو پیش‌نظر رکھتے ہوئے دوسرے مصرعہ کی یہی آخری قرأت درست ہے ، جہانگیری کے یہاں یہ غلط درج

ہوگیا ۔ ظاہر ہے کہ اس میں خرگزافہ ہے ، چرگر سرے سے ہے نہیں تو پھر اس سے نہ لفظ کی صحت ہوئی نہ معنی کی تصدیق ۔

صاحب رشیدی نے ناصر خسرو کی بیت کو « مفتی » کا شاہد قرار دیا ہے ، جہانگیری کے لکھے ہوئے معنی پیغمبر کا نہیں ۔ بہرحال جب اس بیت میں زیر بحث لفظ موجود ہی نہو تو اس کے معنی کا ذکرھی کیا ہے ۔

اب رہا چرگر کے معنی « مفتی » کا معاملہ ۔ اس معنی کی تصدیق فرس سے ہوتی ہے اور اس کے یہاں زینبی کا شعر شاہد درج ہوا ہے ۔ یہی شعر شاہد جہانگیری اور رشیدی میں بھی نقل ہے ۔ مگر ان دونوں نے اس کو ابوحفص سغدی کی طرف منسوب کیا ہے ۔ معلوم نہیں کہ جہانگیری نے اس بیت کو براہ راست فرس سے لیا ہے یا کسی اور مآخذ سے ۔ البتہ بظاہر فرس میں اس لفظ کی قرأت میں غلط کاتب کو دخل ہے ۔ چرگر کی جگہ وچرگر ہونا چاہیے ۔ میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے :

(۱) صحاح الفرس کے سامنے لغت فرس تھی ، اول الذکر میں اس کے اکثر مطالب بعینہ درج ہیں ۔ اور اس میں چرگر کے بجائے وچرگر درج ہے اور بیت شاہد میں بھی وچرگر ہی آیا ہے ۔ دونوں کے دوسرے مصرعے اس طور پر ہیں :

حجت دارم بر این سخن ز دو چرگر (فرس)

حجت دارم برین سخن ز وچرگر (صحاح)

میرا خیال یہی ہے کہ لفظ کی جو صورت صاحب صحاح نے معین کی ہے ، وہ فرس ہی کے کسی نسخے سے منقول ہے ۔ اس بنا پر فرس کے موجودہ نسخے کی قرأت مشکوک بلکہ غلط ہے ۔ آقای دکتر محمد معین اور دوسرے ایرانی فضلا نے بھی فرس کے موجودہ قرأت کو غلط بتایا ہے ۔

(۲) چرگر میں «گر» پسوند فاعلی ہے ، اس بنا پر « چر » کا معنی دار لفظ ہونا ضروری تھا ۔ لیکن ایسا نہیں ، دراصل وچر ہے ' اس کے معنی گزارش ، وجارش اور گزارہ کے ہیں ۔ ڈاکٹر معین نے برھان کے حاشیہ

---

(۱) برھان قاطع حاشیہ ص ۲۲۵۹

ص ۲۵۹۵) میں خردہ اوستا ص ۷۸ کی رو سے یہی معنی لکھے ہیں
ر خردہ اوستا کے اسی صفحے پر وچرگر بھی درج ہے ۔ اس کی اصل کے
ے ہم کو ایران قدیم کی طرف توجہ کرنا پڑے گا ۔ ڈاکٹر معین لکھتے ہیں :

« دراوستا Vicira بمعنی فتوی دهنده است ۔ در فرهنگها
وجر ، وجارش و وجرگر بمعانی گزاره یا گزارش
(شرح و تفسیر) و فتوی و دستور و فتوی دهنده یا
مفتی ضبط شده وبا « چ » نیز آمده است وچرکرت
دینیک Vicarkart-i-Denik نام کتابی است زرتشتیان
راکه درآن از مسائل مختلف دینی بحث شده ۔ ۔ ۔
جزء اول این نام همین وچر است ۔ ۔ ۔ ۔ رک پورداود
خرده اوستا ص ۷۸ ؛ ورک : وچرگر »

صاحب فرهنگ نظام نے پہلوی لفظ وچر ، وچیر بمعنی خواب و بیان
وحکم کو وچرگر کا ریشہ بتایا ہے جو بالکل صحیح ہے ، سنسکرت لفظ
ویچار بھی انہیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔

ان وجوہ کی بنا پر واضح ہے کہ « وچرگر » لفظ صحیح اور
اس کے معنی مفتی بھی بالکل درست ہے ۔ صاحب رشیدی نے غلط
لکھا ہے کہ اس میں (واو) اصل نہیں بلکہ عطف ہے ۔ اس غلطی کی بنیاد
اس پر ہے کہ فرہنگ نویسوں نے « چرگر » بمعنی مفتی سمجھ لیا جو
حقیقۃً غلط ہے ۔ دراصل دو لفظ تھے ایک « چرگر » جس کے معنی مغنی
دوسرا « وچرگر » جس کے معنی مفتی ہیں ۔ ان دونوں معنوں کی صوری
مناسبت کی وجہ سے دونوں کی اصل میں خلط ملط ہوگیا ۔ وچرگر
اور چرگر کے معنی ایک ہی قرار پائے یعنی مفتی و مغنی ۔ مختصر یہ کہ
وچرگر الگ ہے جو چرگر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ۔ اس کے معنی مفتی
کے ہیں اور چرگر کے معنی مغنی کے ۔ صاحب جہانگیری نے چرگر کے
جو ایک معنی پیغمبر کے لکھے ہیں وہ مزید علیہ ہے ۔

صاحب رشیدی نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ فرہنگ جہانگیری میں «وچرگر» کے معنی «سرودگو» لکھا ہے. مگر مجھے اس فرہنگ میں «وچرگر» کے یہ معنی نہیں ملے. «وچرگر» کے یہ معنی نہ جہانگیری میں ہیں اور نہ کسی اور فرہنگ میں. صاحب رشیدی کی اس غلط فہمی کی وجہ سمجھ میں نہ آئی.

جشه وجشه.

اکثر فرہنگوں میں جشه بمعنی پیمانۂ روغن آیا ہے. لیکن کم از کم ایک فرہنگ یعنی دستور الافاضل میں «وجسر» بمعنی پیمانۂ دوغ درج ہے (واضح ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے مصنف نے وجشه لکھا ہوگا). فرہنگ قواس کے موجودہ نسخے میں یہ لفظ یعنی جشه ایک اور لفظ «تنش» کے ساتھ آیا ہے جو اس کا ہم معنی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ اخری لفظ اس شکل میں کسی فرہنگ میں نظر سے نہیں گذرا. عین ممکن ہے کہ کتابت کی غلطی ہو. بہرحال فرہنگ مذکور میں تنش وجشه بمعنی پیمانۂ روغن درج ہے. ادات الفضلا، شرفنامه، جہانگیری، سروری، برهان، رشیدی سب میں جشه پیمانۂ روغن کے معنی میں ملتا ہے. اس سے خیال ہوتا ہے کہ صاحب دستور نے واو عطف کو کلمه کا جز قرار دے دیا ہے. بظاہر اس کے سامنے فرہنگ قواس تھی جہاں یہ لغت «تنش» کے ساتھ واو عاطفه سے پیوست تھا. صاحب دستور کی غلط فہمی غالباً اسی نسخه کی وجه سے ہوئی.

ایسی فاحش غلطی کا ایک مشہور اور قدیم لغت میں اس طرح راہ پانا تعجب خیز ضرور ہے. دراصل اس غلطی کو کاتب کی طرف منسوب بھی نہیں کرسکتے اس وجه سے کہ دستور الافاضل حرف تہجی کی ترتیب کے ساتھ ہے اور یہ لفظ حرف «واو» کے ذیل میں بیان ہوا ہے.

زمو و وزمو:

زمو فرہنگ قواس، شرفنامه، مویدالفضلا، سروری، جہانگیری، رشیدی، برهان، ناصری وغیرہ میں بمعنی «گل تر و خشک» آیا ہے. لیکن ادات کے

مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں اس طرح ہے : و زمو گل خشک و تر وقیل زمو بازای مضوم و واو فارسی . بظاہر اس فرہنگ میں « وزمو » کتابت کی غلطی ہے ، اس کے معتبر نسخے میں « زمو » ہی ہوگا البتہ دستورالفضلا میں یہ لفظ حرف « واو » کے ذیل میں نقل ہوا ہے اور بنگال سوسائٹی کے واحد نسخے میں یہ لفظ اس طرح نقل ہے : و ر تو گل : تر و حشک . اس جگہ واضح طور پر کئی غلطیاں ہوگئی ہیں . « تو » یقیناً « مو » تھا ، کاتب کے قلم نے سہواً ایسا لکھا ، « کل » دراصل « گل » ہے جس کا اصل لفظ سے کوئی تعلق نہیں ، یہ تروحشک کا موصوف ہے لیکن بعض وجوہ سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ کتابت کی غلطی نہیں خود مولف کی غلطی ہے . اس سلسلے کی تفصیل یہ ہے کہ ایک اور لفظ «گزنی» ہے جو گل تر و خشک کے معنی میں آیا ہے اور « زمو » کا مترادف ہے . دستورالافاضل میں اس کے معنی صرف تر و خشک دئیے ہیں . اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دراصل مولف یہاں ایک بڑے سہو سے دوچار ہوا ہے . اس کے سامنے فرہنگ قواس ہے (جس کی اس نے اپنے دیباچے میں بڑی تعریف کی ہے) . قواس میں «گزنی» اور «زمو» ایک ساتھ درج ہوئے اس شکل میں : « گزنی و زمو کل تر و خشک» . میرا قیاس یہ ہے کہ صاحب دستور نے « گزنی » کو تو ٹھیک پڑھا مگر دوسرے لفظ کے تعین میں کئی طرح کی غلطیاں واقع ہوگئیں . جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں یہ لفظ « زمو » بمعنی « گل تر و خشک » ہے . صاحب دستور نہ لفظ کی ابتدا اور نہ خاتمے کا تعین کر سکا . ایک طرف تو اس نے واو عطف کو اور دوسری طرف « کل » کو دخل کلمہ سمجھ کر اس نے لفظ کی قرأت «وزمو کل» قرار دی . پھر دونوں لفظوں کو الگ الگ حرف کے ذیل میں بیان کیا . « گزنی » کو حرف کاف کے ذیل میں بمعنی تر و خشک اور « وزموکل » کو حرف واو کے ذیل میں تر و خشک کے معنی میں درج کیا . «گزنی» کے معنی میں سے «گل» کے اخراج سے ہم یہ قیاس کرنے حق بجانب ہیں کہ صاحب دستور نے دوسرے کلمہ

میں « گل » کو شامل کر کے ان دونوں کے الگ الگ معنی صرف «تر و خشک» لکھدئیے ہیں ۔ یہ نہایت فاحش غلطی ہے جس کو کسی معمولی درجے کے مولف کی طرف منسوب کرنے میں جھجک ہوتی ہے ۔ صاحب دستور تو مشہور مصنف ہے ۔ لیکن اس غلطی کے تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ۔ جو مصنف واو عطف کو داخل کلمہ سمجھتا ہے ، (ظاہر ہے کہ اس لفظ کے واو کے ذیل میں بیان کرنے کی توجیہ اس کے علاوہ کیا ہوسکتی ہے) اس نے اگر معنی جو کلمۂ صفت ہے ۔ اس کے موصوف کو داخل لفظ سمجھ لیا تو زیادہ استعجاب نہیں رہ جاتا ۔ یہ بات البتہ قابل توجہ ہے کہ بعد کے فرہنگ نویسوں نے دستور کی اس عجیب و غریب غلطی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا

سوالک و وشولک

دستور الافاضل میں حرف واو کے ذیل میں ایک کلمہ «وشولک» بمعنی زردی کشت ہے ۔ بظاہر شین منقوطہ کاتب کی غلطی ہے ، مولف نے «وسولک» لکھا ہوگا ۔ واو کلمہ کا جز ہے ، ورنہ حرف واو کے ذیل میں بیان ہونے کا کوئی موقع نہ تھا ۔ مگر اس شکل میں یہ لفظ میرے پیش نظر کسی فرہنگ میں نہیں ملتا ۔ فرہنگ قواس میں سیک و سیلک ، زردی کشت کے معنی میں آیا ہے ۔ ادات الفضلا اور بحرالفضایل میں سولک بمعنی زردی کشت درج ہے ، شرفنامہ میں ہے : « سوگل زردی کشت کہ آنرا سیکک نیز گویند » ۔ مؤید میں سیک ، اور سوکک ، اسی معنی میں آیا ہے ۔ جہانگیری میں سوکل ، اور سوالک ہے ، سروری میں سوگل ، سیگل ، سوگک ، سولک اور سیک ، برہان میں سوکک ، سولک ، سوگل ، سیگل ، سیکک ، سیلک ، اور رشیدی میں سوکل ، سواک ، سولک ، سوگر ، سیگل کی شکل میں آیا ہے ۔ ظاہر ہے اس لفظ میں کثرت سے تصحیفات عمل میں آئے اور اس بنا پر فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اصل کلمہ کیا تھا ۔ بہرحال تصحیفات کی یہ تمام شکلیں جو متاخر فرہنگ نویسوں کے یہاں پائی جاتی ہیں یقیناً بے احتیاطی کی دلیل ہیں ۔ قدیمی شکلیں سیک ، سیلک ، سیکک ، سولک اور سوکل ہیں ۔ میرا خیال یہ ہے کہ قواس کی قرأت کو اس کی قدامت کی بنا پر ترجیح

ملنا چاهئے حیرت هے که تصحیفات کی ان متعدد شکلوں میں دستور الافاضل کی بیان کی هوئی شکل «وسولک» یا «وشولک» کو کوئی جگه نه ملی یه ایسی فاحش غلطی تهی که اس کا ارتکاب کسی متاخر فرهنگ نویس نے بهی نه کیا. اگرچه قطعی طور پر تو نہیں کہا جاسکتا که صاحب دستور کی غلط فہمی کی بنیاد کیا تهی، مگر چونکه اس کے پیش نظر فرهنگ قواس تهی، اور اس کے علاوہ کوئی دوسری قدیم فرهنگ جس میں یه لفظ شامل هو، موجود نہیں (فرس اور صحاح سے یه لفظ خارج هے) اس بنا پر اس غلط فہمی کی بنیاد فرهنگ قواس هی کی عبارت کی غلط خوانی هوگی. لیکن همارے نسخے میں «سیک» و «سیلک» هے اگر «سیلک» کے بجاے «سولک» هوتا تو پهر همارے قیاس کی بنیاد پخته تر هوجاتی. پهر بهی امکان اسی بات کا هے که قواس کے کسی نسخے میں «سیک» و «سولک» رها هوگا اور اسی فقرے کے واو عاطفه کو صاحب دستور نے جزو کلمه قرار دیا هوگا. اس طرح سیک کو سین کے ذیل میں اور وسولک کو واو کے تحت بمعنی زردی کشت درج کردیا گیا.

فارسی فرهنگوں میں سے یه چند لفظ یہاں پیش کردیے گئے هیں. یه بطور نمونے کے هیں ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز هوگی، جنکے تفصیلی جائزے کے لیے جلدیں درکار هیں. اس میں کوئی شبه نہیں که مواد کی قلت کی وجه سے هم اپنے نتیجے پر پوری طرح مطمئن نہیں لیکن جو کچھ نشان دهی هوجائے وه بهی غنیمت هے، ممکن هے تحقیق کا قدم آگے بڑهے تو اور فرهنگیں مکشوف هوجائیں اور یه سودمند کام بڑے اطمینان اور وثوق کے ساتھ آگے بڑهایا جاسکے.

اس گزارش کا مقصد ان خطوط کی نشان دهی هے جن پر چل کر هم اپنی فرهنگوں پر اصولی طور سے نقد و تبصره کرسکیں گے فارسی فرهنگوں کے سلسلے میں کام کم هوا هے اس بنا پر بهی اس کی ضرورت تهی که اس کام کو شروع کردیا جائے. میں امید کرتا هوں که همارے رفقا اس اهم ضرورت کا احساس کرکے فرهنگ نویسی کے تنقیدی جائزے کی طرف توجه فرمائیں گے.

[۲۴/٥/۱۹٦۷ م]

ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک نادر مخطوطہ

جناب فضل الرحمن*

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے مولانا آزاد لائبریری میں ذخیرۂ سبحان اللہ میں ایک مخطوطہ ہے جس کا نام ذخیرے کی مطبوعہ فہرست میں « تأویل المتشابہات و الأخبار » اور مصنف کا نام عبدالقاہر البغدادی[1] (م ۴۲۹ ھ) دیا ہوا ہے جو «الفرق بین الفرق» اور «اصول الدین» کے مصنف اور مشہور متکلم ہیں ۔ اس مخطوطے کا نمبر ذخیرے کی محولہ بالا فہرست[2] میں « تفسیر عربی ۱۱۲ ، ۲۹۷ ، ۱۴ » دیا ہوا ہے ۔ مخطوطہ ۱۹ × ۲۵۰۰۵ سم ۱۳۰۵ × ۱۹۰۰۵ سم (حوض) کی تقطیع کے ۲۲۴ اوراق پر مشتمل ہے اور خط نسخ میں لکھا ہوا ہے ۔ خط پختہ اور عالمانہ ہے اور حروف پر نقطے صرف کہیں کہیں دیے گئے ہیں جس کی بنا پر پڑھنے میں کچھ دقت ہوتی ہے ۔ ورق ۲۲۰ سے اخیر تک کسی دوسرے کاتب نے خوشنما خط نسخ میں لکھا ہے اور نہ صرف نقطے پابندی سے لگائے ہیں بلکہ حرکات کو بھی ضبط کیا ہے ۔ کاغذ پرانا ہے اور اکثر جگہ کرم خوردہ لیکن متن بخوبی پڑھا جا سکتا ہے ، روشنائی گہرے سیاہ رنگ کی

(*) فضل الرحمن لکچرر شعبۂ دینیات ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۔

(۱) ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر بن محمد بن عبداللہ البغدادی التمیمی الإسفرایینی ۔ مختلف فنون کے ماہر ، علم کلام کے امام ، اپنے زمانے میں چوٹی کے علما میں تھے ۔ بغداد میں پیدا ہوئے وہیں نشوونما پائی ، خراسان گئے پھر نیشاپور رہ پڑے ۔ ترکمانوں کے فتنے میں نیشاپور کو بھی چھوڑ دیا ۔ اسفرائین میں وفات ہوئی ۔ خوشحال لوگوں میں تھے حالات کے لیے دیکھیے : وفیات الأعیان ۱ : ۲۹۸ ؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۳ : ۲۳۸ ، فوات الوفیات ۱ ، ۲۹۸ ؛ تبیین کذب المفتری ۲۵۳ : مفتاح السعادۃ ۲ : ۱۸۵ ؛ انباہ الرواۃ ۲ : ۱۸۵ ، بروکلمن ۱ : ۴۸۲ ، تکملہ ۱ : ۶۶۶ ؛ اور الأعلام ۴ : ۷۳ ۔

(۲) سید کامل حسین ۔ فہرست نسخ قلمی سبحان اللہ کلکشن مسلم یونیورسٹی (علی گڑھ ۱۹۳۰) ص ۹۵

ہے. ہر ورق کے خاتمے پر حاشیے میں اگلے ورق کا پہلا لفظ یعنی ترک بالالتزام لکھا ہوا ملتا ہے لیکن کہیں کاتب کے ہاتھ کا اور کہیں دوسرے خط میں. کسی نا معلوم شخص نے اصل سے مقابلہ کرکے اس مخطوطے کی تصحیح بھی کی ہے. اس طرح کی تصحیحات اور حواشی رواں نستعلیق میں ملتے ہیں[1]. مخطوطے سے اس طرح کی کوئی اطلاع فراہم نہیں ہوتی کہ یہ نسخہ کب اور کہاں لکھا گیا، کس نسخے سے نقل کیا گیا، اور نہ کاتب اور مصحح کا کچھ حال کھلتا ہے.

مخطوطے کا نام سرورق پر (١ الف) جلی قلم سے خط شکست میں، مخطوطے کی روشنائی سے مختلف روشنائی میں اور متن کے کاتبوں کے خط سے مختلف خط میں اس طرح دیا ہوا ہے:

« ٧٨٦ کتاب تاویل المتشابہات فی الاخبار والآیات/
دستخط نامعلوم »

متن ورق (١ ب) سے شروع ہوتا ہے. ابتدائی سطریں یہ ہیں:

« بسم‌الله الرحمن الرحیم . . . (٢) وما توفیقی الا بالله
فصل قال قال المؤلف فی هذا الکتاب فی تاویل المتشابهات
فی الاخبار و الآیات . . . (٣) الکلام فیه مرتب علی
مقدمة و فصول فیقال . . . »

یہ مخطوطہ ورق ٢٢٤ (الف) پر ان الفاظ پر ختم ہوجاتا ہے:

« . . . ومشابهتکم لهم اقرب من مشابهة النصاری لهم
و لهذا کان یقول صاحب الفصوص ان النصاریٰ انما کفروا
لانهم خصصوا اذ عنده جمیع الموجودات هی بمنزلة ماتقوله
النصاریٰ فی المسیح علیه السلام »

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً البغدادی کی کتاب « تأویل المتشابہات » کا صرف یہی نسخہ دنیا میں موجود ہے. بروکلمن نے اپنی (GAL) کے تکملے میں

---

(١) تأویل المتشابہات ورق ٦ ب

(٢) و (٣) بیاض فی الأصل

ذخیرۂ سبحان اللہ کی محولہ بالا فہرست کے حوالے سے « تأویل المتشابہات » کے صرف اسی نسخے کا ذکر کیا ہے[1]. ابھی تک اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ راقم کے علم میں نہیں آسکا ہے.

یہ لکھتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ مذکورہ مخطوطے کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ نہ « تأویل المتشابہات » کا نسخہ ہے اور نہ اس کی تصنیف سے عبدالقاہر البغدادی کو کوئی واسطہ. اس کا مفاد یہ ہوا کہ البغدادی کی « تأویل المتشابہات » کا کوئی نسخہ اس وقت دنیا میں موجود نہیں یا کم از کم علمی دنیا کو اس کے وجود کی خبر نہیں.

یہ مخطوطہ البغدادی کی « تأویل المتشابہات » کے نام سے کیسے مشہور ہو گیا، اس کے بارے میں قیاس یہ ہے کہ ذخیرۂ سبحان اللہ کے فہرست نگار کو مخطوطے کے سرورق کی عبارت[2]، اس کے متن کی ابتدائی عبارت[3] اور اس عبارت سے جو ورق ١٢ الف کے حاشیے پر لکھی ہوئی ہے مغالطہ ہو گیا. حاشیۂ مذکورہ کی عبارت جو جلی قلم سے لکھی ہوئی ہے یہ ہے:

« من قرأ فی هذا الکتاب و هوالعبد الفقیر الی ربه احمد بن
یوسف الدماصی[4] عفر وقابل به نسخته التی نقلها منه بخطه
سادس محرم الحرام سنـــة خمس و سبعین و ثلثمایة
من الهجرة النبویة »

جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی احمد بن یوسف نے اس نسخے کا نہ صرف مطالعہ کیا بلکہ اسے نقل کیا اور منقولہ نسخے کو اس اصل نسخے سے مقابلہ بھی کیا. اور یہ کام ٦ محرم ٣٧٥ ھ کو سرانجام پایا.

مذکورہ عبارت دراصل تسلسل ہے اس عبارت کا جو ورق ١٢ ب سے شروع ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

« الحمد لله الذی هدانا اهدی طاعته وجعل العلم شرفا به و هو
ربیع للمومن و شفا لقلبه لعباده المتقین و شرح صدورهم[5] »

---

(١) ١ : ٦٦٧ (٢) و (٣) کمامر (٤) کذا فی الاصل (٥) کذا

مذکورۃ الصدر تینوں عبارتوں کو ذخیرۂ سبحان اللہ کے فہرست نگار نے بغیر مزید تحقیق و تفحص کے صحیح تسلیم کرلیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ « تأویل المتشابہات » نام کی کسی کتاب کا نسخہ ہے اور ۳۷۵ ھ سے پہلے لکھا جاچکا ہے ۔ باقی کام آسان تھا ۔ حاجی خلیفہ کی « کشف الظنون » میں « تأویل المتشابہات » کے نام سے عبدالقاہر البغدادی کی ایک کتاب ملتی ہے اور ظاہر ہے کہ البغدادی ۳۷۵ ھ میں زندہ تھے اس لیے وہی اس کے مصنف ہوسکتے ہیں ۔ بروکلمن ، جسے لامحالہ کتب خانوں کی فہرستوں پر اعتماد کرنا پڑا ، اس کے علاوہ اور کیا کرسکتا تھا کہ ذخیرۂ سبحان اللہ کی مطبوعہ فہرست کے حوالے سے اس اطلاع کو اپنی کتاب میں درج کردے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قطعاً بے بنیاد بات پوری علمی دنیا میں حقیقت کے طور پر رواج پاگئی ۔

یہ بات کہ فہرست نگار سے کھلی ہوئی غلطی سرزد ہوئی مندرجہ ذیل حقائق سے ثابت ہوتی ہے :

(۱) مخطوطے کا نام جو سرورق پر لکھا ہوا ہے وہ متن کی کتابت کرنے والے دونوں شخصوں کے علاوہ کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے ۔ اس کی روشنائی بھی متن کی روشنائی سے مختلف اور رنگ میں پھیکی ہے ۔ یہ دونوں باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ مخطوطے کا نام بعد میں درج کیا گیا ہے ۔

(۲) متن کی ابتدائی عبارت جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کافی دلچسپ ہے ۔ یہ بات سرسری نظر ہی میں معلوم ہو جاتی ہے کہ اس عبارت میں « قال المولف فی » کے الفاظ متن کے اصل کاتب کے ہاتھ کے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لکھے ہوئے ہیں اور کچھ الفاظ کو چھیل کر متن میں ثبت کیے گئے ہیں ۔ یہ الفاظ اسی روشنائی اور طرز تحریر میں ہیں جس میں ورق ۱۳ الف کی حاشیے کی عبارت « احمد بن یوسف » کے نام سے لکھی ہوئی ملتی ہے ۔

(۳) مخطوطے کی آخری سطریں « صاحب الفصوص » کا حوالہ اپنے اندر رکھتی ھیں۔ اور یہ « صاحب الفصوص » شیخ اکبر محی الدین ابن عربی صاحب « فصوص الحکم » کے علاوہ اور کوئی نہیں ھیں جن کی وفات ٦٣٨ ھ میں ھوئی۔

(٤) مخطوطے میں متعدد حوالے امام الحرمین الجوینی (م ٤٧٨)، امام غزالی (م ٥٠٥ ھ) اور امام رازی (م ٦٠٦ ھ) کے ملتے ھیں۔

مذکورہ امور کے پیش نظر اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں رھتا کہ ۳۷۵ ھ میں اس کتاب کا، جس کا یہ مخطوطہ ھے، کوئی وجود کسی طرح ممکن ھی نہیں اور مخطوطے کی لوح پر کتاب کا نام نیز ورق ۱۲ (الف) کی عبارت جو « احمد بن یوسف » کے نام سے ملتی ھے صریحی جعل جو جان بوجھ کر کسی مقصد کے پیش نظر عمل میں لایا گیا ھے۔ اور یہ مقصد بظاھر اس کے علاوہ کچھ نہیں معلوم ھوتا کہ سبحان اللہ خاں مرحوم کو جنھیں نادر کتابیں جمع کرنے کا شوق تھا اور جو رئیس آدمی ھونے کی وجہ سے اس طرح کی کتابوں کو گراں قدر معاوضے کے ذریعے حاصل کرنے کی استطاعت بھی رکھتے تھے، فریب دے کر یہ باور کرانا تھا کہ مخطوطہ نہایت قدیم ھے اور ھوسکتا ھے کہ اس طرح اس کی کافی قیمت وصول کی گئی ھو بعد میں علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری نے اس ذخیرہ کو حاصل کرکے جس فہرست نگار کے سپرد اسے کیا وہ بھی اسی فریب کا شکار ھوگیا۔ اس طرح یہ نسخہ اُن دسیسہ کاریوں کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتا ھے جو مخطوطات کے سلسلے میں مختلف سطحوں پر عمل میں لائی جاتی ھیں۔ یہ مخطوطہ جہاں ان حضرات کے زعم باطل کی پردہ دری کرتا ھے جو مخطوطات کی فہرست نگاری یا ان کی شناخت وغیرہ کو محرری کے پیشے کے مماثل قرار دیتے ھیں وھیں یہ بھی بتاتا ھے کہ علمی تحقیق کا کم از کم ایک جزء ایسا ضرور ھے جس کا وجود فہرست نگاروں کی غلط فہمی یا غلط فہمانی کا رھین منت ھے۔

مخطوطے کی شناخت

امام رازی اور شیخ اکبر کے حوالوں سے یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہوجاتی ہے کہ یہ مخطوطہ جس کتاب کا نسخہ ہے اس کا زمانہ تصنیف ان دونوں حضرات کے زمانے سے متاخر ہے. یہ کتاب کون سی ہے اس سلسلے میں متن کتاب سے خود رہ نمائی ملتی ہے. مصنف نے تأویل کے صحیح مفہوم کو پیش کرتے ہوئے ورق ۲ ب پر لکھا ہے:

« وقد بسطنا الکلام فی ذلک فی القواعد و غیرها »

ورق ۲ ب پر پھر یہ عبارت سامنے آتی ہے:

« کما تکلمنا علی ذلک فی جواب الاعتراضات المصریة
علی الفتیا الحمویة و فی غیر هذا »

ورق ۳۲ ب پر ملتا ہے کہ ہم نے اس مسئلے پر «الاجوبة المصریة» میں مفصل کلام کیا ہے.

یہ بات بہرحال یقینی طور پر معلوم ہے کہ «فتوی الحمویة» کے مصنف امام «ابن تیمیه» ہیں. امام ابن تیمیه اور ان کے معاصر علماء میں جو کشمکش عقائد کے بارے میں ہوئی وہ امام صاحب کے اس رسالے سے شروع ہوتی ہے جو ٦٩٨ ھ میں انھوں نے اہل حماۃ کے سلسلے میں تحریر کیا تھا اور جو اس استفتاء کا مفصل جواب ہے جو حماۃ سے ان کے پاس آیا تھا. یہ رسالہ «فتوی الحمویة» کے عنوان سے ہندوستان میں امرتسر میں چھپا اور مصر سے ابن تیمیه کے «مجموعة الرسائل الکبری» کے ص ٤١٤ ـ ٤٧٥ جزء اول میں «العقیدة الحمویة الکبری» کے نام سے طبع ہوا. اس رسالے پر علماء مصر نے سخت اعتراضات کیے چنانچہ ابن تیمیه نے چار جلدوں میں ان اعتراضات کا مفصل جواب لکھا اور یہی وہ کتاب ہے جس کا نام «جواب الإعتراضات المصریة علی الفتیا الحمویة» ہے اور جس کا حوالہ ہمیں زیر بحث مخطوطے میں ملتا ہے جیسا اوپر بتایا گیا. «القواعد» یا «القاعدة» کے نام سے بھی ابن تیمیه کی متعدد تصانیف

مشہور ھیں[1] ابن تیمیہ کی یہ عادت ھے کہ وہ کسی مسئلے پر لکھتے وقت کثرت سے اپنی اُن دوسری کتابوں کا حوالہ دیتے چلے جاتے ھیں جن میں انھوں نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ھے۔ چنانچہ « جواب الإعتراضات » کے حوالے اُن کی دوسری کتابوں میں بھی ملتے ھین مثلاً رسالہ «التسعينية» میں لکھتے ھیں۔

« وقد اجمت فی مسئلة القرآن و الحرف و الصوت وما وقع فی ذلک من النزاع و الاضطراب فی «جواب الفتيا الدمشقية » ووصلت القول فيها و فی مسئلة العرش و بينه ؛ و كذلک فی « جواب الفتيا المصرية » وقد بينته و وصلته »[2]

دوسری جگہ اسی رسالۂ تسعینیہ میں رقم طراز ھیں:

« وقد كتبت جملا من الكلام فی ذلک فی «جواب الإعتراضات المصرية على الفتيا الحموية »[3]

یہ امور فیصلہ کن طریقے سے یہ متعین کردیتے ھیں کہ زیر بحث مخطوطہ عبدالقاھر البغدادی کی کتاب « تأويل المتشابهات » کا نہیں بلکہ ابن تیمیہ کی کسی تصنیف کا نسخہ ھے۔ مزید برآں جو شخص ابن تیمیہ کے اسلوب تحریر کا ادا شناس ھے اور جو البغدادی اور ابن تیمیہ کے انداز بیان

(١) ابن تیمیہ کی تصانیف کی ایک نہایت مفصل فہرست محمد عطاءاللہ حنیف بھوجیانی نے « حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ » کے ضمیمے میں دی ھے یہ کتاب شیخ محمد ابو زھرہ کی کتاب «ابن تیمیہ : حیاته وعصره، آراؤه و فقهه» کا اردو ترجمہ ھے جو رئیس احمد جعفری کے قلم سے نکلا ھے۔ اور اسے المکتبة السلفية شیش محل روڈ لاھور نے ١٩٦١ء میں شائع کیا ھے۔ مذکورہ فہرست اس کتاب کے ص ٨٠٨ سے ص ٨٣٥ تک پھیلی ھوئی ھے۔

(٢) الرسالة التسعينية فی مجموعة الفتاوی لابن تیمیہ ٥ : ٣٠ ـ ٣١

(٣) ایضاً ٥ : ٣١

اور طرز بحث میں فرق کر سکتا ہے وہ اس بات کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ کتاب البغدادی کی نہیں ابن تیمیہ کی چکیدہ قلم ہے۔

مخطوطے کے تفصیلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام رازی کی تصنیف «تأسیس التقدیس[1]» کا مفصل رد ہے۔ ذیل میں پیش کردہ امور اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ابن تیمیہ بار بار «قال الرازی» کہ کر امام رازی کے اصل الفاظ نقل کرتے ہیں پھر ان کے خیالات کی تردید کرتے ہیں مثلاً دیکھیے : ٤ الف ؛ ٨ ب ؛ ١٧ ب ؛ ١٩ الف ؛ ٢١ الف ؛ ٢٦ الف ؛ ٢٧ ب ؛ ٢٩ الف ؛ ٢٩ ب ؛ ٣٠ ب ؛ ٣٠ ب ؛ ٣٨ ب ؛ ٤٧ الف ؛ ٤٧ ب ؛ ٥٢ الف ؛ ٥٣ ب ؛ ٨٠ الف ؛ وغیرہ ان سب مقامات پر «قال الرازی» کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲) امام رازی اور ان کی تصنیف کا ذکر کہیں اشارۃً کیا گیا ہے مثلاً : ١٣ الف پر «واما کلام المؤسس» ؛ ٥٥ ب پر «وهذا المؤسس قد اعترف» ٥٨ ب پر «فما ذکره هذا المؤسس و امثاله من التأویلات»، ٦٠ ب پر «عماذکره المؤسس»

اور کہیں صراحۃً مثلاً : ٣١ ب پر «وسنتکلم علیه ان شاءالله علی ما ذکره الغزالی وغیره اذا تکلمنا علی ما ذکره الرازی فی الفرق بین مایؤول وما لایؤول» ؛ یا ١٠٧ الف پر «قال الرازی فی تأسیسه»

(۲) ابن تیمیہ نے ہر جگہ «تأسیس» کی مکمل عبارت نقل کرنے کے بعد اس کی تردید کے لیے قلم اٹھایا ہے۔ زیر نظر مخطوطے اور

---

(۱) یہ کتاب مصر سے «أساس التقدیس» کے نام سے چھپی ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس کا نام «تأسیس التقدیس» دیا ہے اور یہی نام اپنی معنویت کے اعتبار سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی یہ کتاب «تأسیس» ہی کے نام سے مشہور تھی۔

« تأسیس التقدیس » کے مطبوعہ نسخے (أساس التقدیس) کا مقابلہ اس بات کو پورے طور پر واضح کرتا ہے ۔ چند مثالیں کافی ہوں گی ۔

ا ۔ مخطوطے کی ابتدائی عبارت جو ۲ الف پر ہے « فی تأویل المتشابہات فی الأخبار والأیات و الکلام فیہ مرتب علی مقدمة و فصول » « أساس التقدیس » مطبوعہ کے ص ۹۸ پر ملتی ہے ۔

ب ۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف کی عبارت « اما المقدمة فہی اثبات ان جمیع فرق الاسلام مقرون بانہ لا بد من التأویل فی بعض ظواہر القران و الاخبار » کو « أساس » کے ص ۹۸ تا ص ۹۹ پر دیکھا جاسکتا ہے ۔

ج ۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف پر ابن تیمیہ نے کہا ہے « ثم ذکر تسعة عشر وجہا بعد ما ذکر من النصوص الدالة علی نفی الجسم فی الموضعین » یہ انیسوں وجوہ « أساس » کے صفحات ۹۹ تا ۱۰۳ پر موجود ہیں ۔

د ۔ « أساس » ص ۹ کی عبارت « الوجہ الثانی . . . وکل ذلک تأویل » اور اس پر رد مخطوطے کے ورق ۸ ب پر ملتا ہے ۔

پیش کردہ امور کے بعد اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ مخطوطہ امام رازی کی کتاب « تأسیس التقدیس» کا وہ تفصیلی رد ہے جو ابن تیمیہ کے قلم سے نکلا ۔ اور یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ جن الفاظ کو چھپا کر « قال المولف فی » کے الفاظ مخطوطے میں ثبت کیے گیے وہ « قال الرازی » تھے ۔

مخطوطے کا نام

یہ بات البتہ باقی رہ جاتی ہے کہ اس کتاب کا نام کیا ہے ۔ ابن تیمیہ ہی کی دوسری تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی کی «تأسیس» کے رد میں جو کتاب انھوں نے لکھی اس کا نام « بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیة » یا « تخلیص التلبیس من کتاب التأسیس » ہے جیسا کہ ذیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

« قد اوضحنا ذلک فی « بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیة » و یسمی ایضاً « تخلیص التلبیس من کتاب

التأسیس» الذی وضعه «ابو عبد الله الرازی» فی نفی الصفات الخبریة»[1]

ابن تیمیه نے اس کتاب کا ذکر «بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة» کے نام سے کئی جگه کیا ھے مثلاً التسعینیة ھی میں ص ۲٤، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۳ اور۲۵۵ پر اور «تفسیر سورة الإخلاص»[2] میں ص ۱۱٤ پر.

چنانچه اب یه بات دوٹوک طریقے سے کہی جاسکتی ھے که زیر نظر مخطوطه امام ابن تیمیه کی کتاب «بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة» کا ایک نسخه ھے. یه کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی. ابن عبدالهادی نے اس کتاب کی بہت تعریف کی ھے اور لکھا ھے که یه بیش بہا کتاب اپنی نظیر آپ ھے. اُن کا کہنا ھے که ابن تیمیه نے اس میں جہمیه کے تمام اسرار کی پردہ دری کرکے انھیں بالکل بےنقاب کردیا ھے. اس کی اهمیت کا یه عالم ھے که اگر اس کے حصول کے لیے چین کا سفر بھی کرنا پڑے تو سمجھنا چاھیے که رائگاں نہیں[3].

نسخۂ علیگڑھ

«بیان تلبیس» کا زیر نظر مخطوطه کتاب کا مکمل نسخه معلوم نہیں ھوتا. مخطوطه اچانک بغیر کسی تمہید یا مقدمے کے شروع ھوجاتا ھے لیکن صرف اتنی بات سے یه نتیجه نکال لینا درست نہیں ھوگا که یه مخطوطه ناقص الاول ھے کیونکه ابن تیمیه کی اکثر کتابیں اسی طرح شروع

---

(۱) الرسالة التسعینیة فی مجموعة الفتاوی لابن تیمیه : ۵ : ۷۲، نیز دیکھیے ابن تیمیه کے شاگرد ابن‌عبد الهادی کی کتاب «العقود الدریة» ص ۲۸ . اس کتاب کا نام عطاءالله حنیف بھوجیانی نے بھی «حیات ابن تیمیه» میں (مر ذکرہ) ص ۸۳۳ پر کتاب نمبر ۳۳ بسلسله کتب عقائد و کلام دیا ھے.

(۲) المطبعة الحسینیة، مصر ۱۳۲۳ ھ.

(۳) ابن عبد الهادی : العقود الدریة ص ۲۸

ہوجاتی ہیں[1] مثال کے طور « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » وغیرہ لیکن مخطوطے کی اخیری عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ مخطوطہ نامکمل اور ناقص الآخر ہے.

اس کے علاوہ مخطوطے کے متعدد مقامات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ان امور پر آگے چل کر گفتگو کرے گا مثلاً ورق ۳۱ ب پر ہے « وسنتكلم ان شاء الله على ما ذكره الغزالى وغيره اذا تكلمنا على ما ذكره الرازى فى الفرق بين مايؤول وما لا يؤول » یا ورق ۵۵ ب پر آتا ہے «سنتكلم ان شاء الله تعالى على ما ذكره من القانون » لیکن زیر نظر مخطوطے میں اس طرح کے امور پر بعد میں کہیں گفتگو نہیں ملتی. اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مخطوطہ نامکمل ہے.

اس کے علاوہ جیسا کہ بتایا گیا کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی اور اس ضخامت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مکمل « تأسیس » پر تنقید ہوگی مگر ۲۲٤ اوراق کا علی گڑھ کا یہ نسخہ امام رازی کی «تأسیس التقدیس» کے صرف ۲٦ صفحات کی تنقید پر مشتمل ہے اور اس طرح « تأسیس » کی «القسم الثانی» کے ایک مختصر حصے یعنی مقدمہ اور پہلی آٹھ فصول کی تردید و تنقید ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :

القسم الثانى : المقدمة فى التأويل ؛ الفصل الاول فى اثبات لفظ الصورة ؛ الثانى فى لفظ الشخص؛ الثالث فى افظ

(۱) اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابن تیمیہ کی اکثر مطبوعہ کتابیں « الكواكب الدرارى » سے نقل کرکے چھاپی گئی ہیں. « الكواكب » اگرچہ « مسند احمد » کی ابواب البخاری کے نمونے پر ایک تبویب جدید ہے جو ایک حنبلی عالم معروف بہ علی بن حسین بن زکنون (م ۸۳۷ھ) کی کوششوں کا نتیجہ ہے مگر مصنف نے اس کتاب میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کی متعدد کتابوں کو پورا پورا نقل کردیا ہے « الكواكب » ۱۲۵ جلدوں میں تھی جن میں کی ٤٤ جلدیں اب بھی دارالکتب الظاہریة دمشق اور دارالکتب المصریة قاہرہ میں محفوظ ہیں (حیات امام ابن تیمیہ ص ۸۰۳).

النفس ؛ الرابع فی لفظ الصمد ؛ الخامس فی لفظ اللقاء ؛
السادس فی لفظ النور ؛ السابع فی الحجاب ؛ الثامن فی القرب[1]

اس کی تائید کہ یہ نسخہ نامکمل ہے اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ امام رازی کی کتاب «تأسیس» علاوہ اس مواد کے جو مذکورہ ٢٦ صفحات میں پایا جاتا ہے اور جس پر ابن تیمیہ کی تنقید اس نسخے میں ملتی ہے اپنے اندر مزید ایسے خیالات و نظریات رکھتی ہے جو ابن تیمیہ کے نقطۂ نظر سے کہیں زیادہ قابل اعتراض ہیں۔ مثال کے طور پر وہ فصول جو مجئ و نزول (اساس ص ١٢٤) تجلی و ظہور (أساس ص ١٣٨)، وجہ (أساس ص ١٤١)، عین (أساس ١٤٨)، نفس (أساس ١٥٠)، ید (أساس ص ١٥١)، قبضہ (أساس ١٥٩)، کف (أساس ١٦٤)، انامل (أساس ١٦٩)، جنب (أساس ١٧٠)، ساق (أساس ١٧٠)، ضحک (أساس ١٧٥) اور ان کو خدا سے منسوب کرنے سے بحث کرتی ہیں یا جن میں آیات کو محکمات یا متشابہات قرار دینے کے اصولوں پر گفتگو کی ہے یا جو خدا کے بارے میں جسم و جہت کے انتساب سے متعلق ہیں۔ یہ سارے موضوعات ابن تیمیہ کے محبوب کلامی موضوعات میں سے ہیں اور ان پر بحث و گفتگو ان کی دینی فکر کے اساسی اجزا میں سے ہے۔ ابن عبدالہادی نے اس کتاب کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے بنیادی اور اہم مباحث کو ابن تیمیہ نے نظر انداز نہ کیا ہوگا۔

چنانچہ علیگڑھ کا یہ نسخہ ناقص الاول و الآخر معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں درمیان میں مختلف مقامات سے بھی اس کے اوراق غائب ہیں۔ اوراق کے نمبر جیسا کہ پہلے بتایا گیا اصل کاتب نے تو ڈالے نہیں ہیں۔ بعد میں کسی نے پنسل سے لکھ دیے ہیں اور غائب شدہ اوراق کا پتہ صرف ترک (اگلے ورق کا پہلا لفظ جسے پچھلے ورق کے اختتام پر حاشیے میں لکھا جاتا ہے) کے اگلے ورق کے پہلے لفظ سے مطابق

(١) الأساس (المطبوع) القسم الثانی ٩٨ - ١٢٤

نہ ہونے سے چلتا ہے. مثال کے طور پر «فیأخذ» اور «من صورة» کے
الفاظ جو بالترتیب ورق ۸۷ ب اور ۸۸ ب کے حاشیے پر بطور ترک
لکھے ہوئے ہیں ورق ۸۸ الف اور ۸۹ الف کے پہلے لفظ سے مطابقت
نہیں رکھتے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ورق ۸۷ ب اور ۸۸ ب کے بعد
کچھ اوراق غائب ہیں اور یہ پتہ چلانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان دونوں
جگہوں سے کتنے ورق غائب ہوئے ہیں. بعض جگہ ترک کو بالقصد مٹادیا
گیا ہے. غالباً یہ چھپانے کے لیے کہ اس مقام سے اوراق غائب ہیں.

مخطوطے کے دوسرے نسخے

«بیان تلبیس» کے نام سے بروکلمن کے یہاں کسی کتاب کا ذکر
نہیں ملتا، البتہ «نقض تأسیس الجهمیة» کے نام سے ابن تیمیہ کی ایک
تصنیف کے ایک مخطوطے کا پتہ بروکلمن نے لیڈن کے کتب خانہ میں دیا ہے[1]
اور یہ بتایا ہے کہ یہ رازی کی کسی کتاب کا رد ہے. اس کا
مطلب یہ ہے کہ «نقض تأسیس الجمیہ» ایک دوسرے نام سے
«بیان تاسیس» ہی کا ایک نسخہ ہے. «نقض تأسیس» کے اس نسخے
کا ذکر P. Voorhoever کی مرتب کردہ فہرست مخطوطات عربیہ مخزونۂ
کتب خانۂ لیڈن میں بھی موجود ہے[2]. یہ فہرست تشریحی نہیں اور نہ
تشریحی فہرست دستیاب ہوسکی. جس کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہوسکا
کہ «نقض تأسیس» کا یہ نسخہ مکمل ہے یا نہیں «نقض تأسیس» ہی کے
زیر عنوان بروکلمن نے الہیاتی فیکلٹی کی فہرست کتب مرتب کردۂ
قوام الدین کے حوالے سے ابن تیمیہ کے ایک مخطوطے کی نشاندہی
کی ہے جس کا نام «رد الجهمیة والزنادقة» ہے بروکلمن کو خود اس
بارے میں تامل ہے کہ یہ «رد الجهمیة» اور «نقض التأسیس» دونوں
ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں یا یہ دو مختلف کتابیں ہیں.

---

(۱) تکلمہ ۲ : ۱۲۳ رقم ۷۸

(۲) P. Voorhoever: Handlist of Arabic Mss. in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands, 1957; Ms. No. Or 55.

الهیاتی فیکلٹی کی فہرست بھی ہمیں دستیاب نہیں ہوسکی جس کی وجہ سے اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا ۔ علاوہ بریں محمد زاہد الکوثری نے اپنی کتاب « صفحات البرہان علی صفحات العدوان »[۱] میں ابن تیمیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے :

« فلیقم احدکم بطبع کتابه فی نقض تأسیس التقدیس
للرازی من غیر حذف شیئ ولا تصرف فیه »[۲]

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوثری نے خود « نقض التأسیس » کے کسی مخطوطے کا مطالعہ کیا ہے اور جہاں تک قیاس کیا جاسکتا ہے کوثری کو یہ کتاب مصر ، شام یا ترکی کے کسی کتب خانے میں ملی ہوگی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ « بیان تلبیس » کے دو نسخے تو یقینی طور سے معلوم ہیں ایک علی‌گڑھ میں اور دوسرا لیڈن میں اور ممکن ہے کہ دو نسخے اور موجود ہوں ایک ترکی میں اور دوسرا مصر ، شام یا ترکی ہی کے کسی اور کتب خانے میں ۔ سردست اس سے زیادہ کہنا ممکن نہیں ۔

[۱۵ / ۵ / ۱۹۶۷ م]

---

(۱) نشره حسام الدین القدسی ، دمشق ، مطبعة الترقی ۱۳٤۸ ھ

(۲) صفحات ص ۳۱

جہانگیر کے کتاب خانے کی دو کتابیں

شہنشاہ جہانگیر کے کتاب خانے کی وسعت اور اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ اسے ورثے میں شہنشاہ اکبر کے شاہی کتاب خانے کی ساری کتابیں ملی تھیں، یہ ذخیرہ اپنی اہمیت اور ندرت کی وجہ سے لاثانی تھا۔ اس سے متعلق اکبر کا ایک مستند سوانح نگار لکھتا ہے[1]:

«اکبر کے کتاب خانے میں اس کی وفات (سنہ ۱۶۰۵ م) کے وقت جب کتابیں شمار ہوئیں تو چوبیس ہزار تین (۲٤۰۰۳) قلمی نسخے خوبصورت جلدوں سے مزین ملے۔ ان مخطوطات کی قیمت ٦٤ لاکھ روپیے سے زاید تھی۔ ہر نسخے کی قیمت کا اندازہ ۲۷ اور ۳۰ پونڈ کے درمیان تھی اور پورے کتاب خانے کی قیمت چھ سات لاکھ پونڈ کے درمیان ہوگی»۔

ان کتابوں میں اکبری دربار کے ملک الشعرا فیضی کے کتاب خانے کی وہ منتخب اور نفیس ٤۳۰۰ کتابیں بھی تھیں جو شاعر کی وفات کے بعد شاہی کتاب خانے میں منتقل ہوئی تھی۔ اکبری عہد کی جمع شدہ کتابوں پر مستزاد وہ مخطوطات اور نفائس ہیں جو جہانگیر نے خود جمع کی تھیں یا اسے بطور نذر پیش ہوئی تھیں۔

جہانگیر کے عہد میں شاہی کتاب خانے کی کتابوں کی تعداد کیا تھی اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن ظاہر ہے کہ ان کی تعداد پچیس ہزار سے بہت زیادہ رہی ہوگی۔ قیاس ہے کہ سب کتابیں نہیں تو وہ بیشتر کتابیں جہانگیر کی تحریر سے مزین ہوں گی جو اس نے خود حاصل کیں یا اسے پیش ہوئیں۔ اس لیے کہ اس کا معمول تھا کہ جب کوئی اہم کتاب اس کے کتاب خانے میں داخل ہوتی تو وہ اس پر کتاب خانے میں داخل ہونے کی تاریخ اپنے قلم سے ثبت کردیتا۔ اب ان کتابوں میں جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکی ہیں چند ہی کتابیں باقی بچ گئی ہیں،

---

(۱) ابوالفضل: آیین اکبری ۱ : ٤۹۱؛

V. A. Smith, Akbar the great Moghal P. 424

ان پر جہانگیر کی تحریر دیکھی جاسکتی ہے. یہ کتابیں مشرق و مغرب میں پھیلی ہوئی ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے. ضرورت ہے کہ ایسی کتابوں کی تلاش جاری رکھی جائے اور انہیں منظر عام پر لائی جائیں. فی الحال ان دو مخطوطات کا ذکر کیا جاتا ہے جو جہانگیر کے کتاب خانے کی زینت بن چکی ہیں اور اس کی تحریر سے مزین ہیں اور جامعۂ علی‌گڑھ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں.

* * * *

سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد اللہ التفتازانی (۷۱۲ ھ - ۷۹۲ ھ) بیان و معانی اور منطق کے ائمہ میں شمار کیے جاتے ہیں، وہ خراسان کے ایک شہر تفتازان میں پیدا ہوئے اور سرخس میں انہوں نے اقامت اختیار کی. «الشرح المطول» جو زبان پر صرف «المطول» ہوکر رہ گئی ہے درسیات کی مشہور کتاب ہے اور شائد تفتازانی کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور. یہ کتاب ہندستان میں ایک زمانے سے درس و تدریس میں رہی ہے اور کثرت سے اس کی شرحیں اور حواشی لکھے گیے ہیں.

«مفتاح العلوم» السکاکی کا خلاصہ «تلخیص المفتاح» کے نام سے القزوینی (خطیب جلال الدین ابو المعالی محمد بن عبد الرحمن بن عمر) متوفی ۷۳۹ ھ نے کیا ہے، «الشرح المطول» اس «تلخیص المفتاح» کی شرح ہے جو تفتازانی نے سپرد قلم کی ہے[1]. اس کتاب کا بہت قدیم نسخہ ۷٤۹ ھ (تصنیف کے ایک سال بعد) کا لکھا ہوا کتب خانۂ خدا بخش بانکی‌پور میں موجود ہے[2] رقم : ۲۱۵۵ . یہ کتاب ہندستان میں بار بار چھپی ہے طبع لکھنؤ ۱۸۷۸ ، ۱۸۸۹ ، اور طبع بھوپال ۱۳۱۱ ھ قابل ذکر ہے.

---

(۱) اس کے مختلف شروح و حواشی کے لیے دیکھیے :
حاجی خلیفہ : کشف الظنون ۲ : ٤۰٤ ؛
Brockelmann, *GAL* i, 295, Suppl. i, 516
Cat. of the Arabic and Persian Mss. at Bankipore xx. 167 (۲)

ذخیرۂ حبیب گنج میں «المطول» کا ایک قیمتی نسخہ محفوظ ہے[1] جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکا ہے اور جس پر جہانگیر کی تحریر اور تیرہ امرا کی مہرین اور متعدد «عرض دیدہ» ثبت ہیں. شاہجہانی امرا میں صادق خاں، عثمان خان، عالمگیری امرا میں عبداللہ خان قابل ذکر ہیں.

لوح پر جہانگیر کی تحریر ثبت ہے، کسی غلط کار صحاف نے حاشیہ اس طرح کاٹ دیا ہے کہ ہر سطر میں جہانگیر کی تحریر کے کچھ الفاظ کٹ گئے ہیں. تحریر کی ۹ سطریں ہیں جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

اللہ اکبر

مطول در علم فصاحت [و بلاغت]

بخط سید المحققین [و سند]

المدققین میر سید [شریف]

جرجانی ... [2] [بعد ملا] [3]

حظه داخل کتاب خانۂ [این نیاز]

مند درگاہ الہی شد سنه [۱۰ جلوس]

مطابق ۱۰۲۳ هجری [حرره [4]]

نور الدین جہانگیر بن

اکبر بادشاہ غازی.

---

(۱) نواب صدر یار جنگ مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان «شاہی کتاب خانوں کی کتابیں کتاب خانۂ حبیب گنج میں» ہے اس نسخے پر بھی چند سطریں لکھی ہیں. اس میں جہانگیر کی تحریر درج کی ہے اور قوسین میں اپنے تجویز کیے ہوئے الفاظ درج کیے ہیں. دیکھیے مقالات شروانی: ۴۱۱

(۲) یہاں ایک لفظ پڑھا نہیں جاتا.

(۳) جہانگیر نے «ملاحظه» اس طرح لکھا ہے کہ «ملا» ایک سطر میں اور «حظه» دوسری سطر میں آیا ہے.

(٤) صدر یار جنگ نے حررہ محمد نور الدین لکھا ہے لیکن جہانگیر کی کسی تحریر میں «محمد» درج نہیں ملتا.

لوح کتاب پر جہانگیر کی تحریر کے اوپر ایک مدور مہر ہے جو پڑھی نہیں جاتی اس کے علاوہ اس صفحے پر چھ مہریں اور درج ہیں. سب سے نمایاں مہر عنایت خاں شاہجہانی کی ہے جس کے نیچے عنایت خاں کے قلم سے عرض دیدہ کی تاریخ ثبت ہے: « ۲۷ جمادی الاول سنہ ۳۱ عرض دیدہ شد » . عنایت خاں کی مہر سنہ ۱۰۶۸ ھ کی کھدی ہوئی ہے . اکبری دور کے وزیر منعم بیگ کے قلم کی تحریر وسط صفحہ پر درج ہے : «تاریخ ۲۴ شہر جمادی الاولی سنہ . . . تحویل منعم بیگ» یہیں پر « عبداللہ خانہ زاد شاہ عالمگیر » کی مہر ہے . ایک مہر جو پڑھی نہیں جاتی اس کے اوپر «دویم شہر جمادی الثانی ۱۰۴۹ھ؟ عرض دیدہ شد» کی تحریر ثبت ہے . یہیں پر عبداللہ چلپی کا عرض دیدہ لکھا ہوا ملتا ہے اور قریب ہی ۱۳ شعبان ۱۰۶۹ کا لکھا ہوا عرض دیدہ اس کے اوپر ملتا ہے اور محمد حسن شاہجہانی کی مہر ثبت ملتی ہے . اس صفحے پر جلی قلم سے کتاب کا نمبر « اول اول ٥ » درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہی کتاب خانے میں یہ خاصہ اول کی چیز سمجھی جاتی تھی . کتاب کے آخری صفحے پر قلیج خاں اور چند دوسرے امرا کے عرض دیدہ ثبت ملتے ہیں . خواجہ عنبر اور سہیل کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان دونوں امرا کی تحویل میں رہ چکی ہے . یہ دونوں مشہور مغل کتاب دار ہیں اور ان متعدد مخطوطات پر ان کی تحریریں اب بھی دیکھی جاسکتی ہیں جو ان کی تحویل میں رہ چکی ہیں .

«مطول» کے پیش نظر نسخے کا خط پختہ اور عالمانہ ہے . حاشیے پر کسی شرح کے اقتباسات بھی درج ہیں . کاتب کا نام سید شریف ہے اور سال کتابت ۸۳۹ ہجری .

یہاں جیسا کہ صدر یار جنگ نے تحریر فرمایا ہے دربار جہانگیر نے مغالطہ کھایا ہے ، اس لیے کہ میر سید شریف جرجانی کی وفات ۸۱۶ میں ہوئی ہے گویا یہ نسخہ ان کی وفات کے ۲۳ سال بعد لکھا گیا ہے . بقول صدر یار جنگ « کاتب کی ہمنامی نے ان کو میر سید شریف کا

مرتبہ دیا اور بادشاہ نے جرجانی کا اضافہ کر کے سند بخش دی. اگر علامہ جرجانی کی تاریخ وفات پیش نظر ہوتی تو غالباً یہ مغالطہ نہ ہوتا[1]».

علی بن محمد بن علی مشہور بہ شریف جرجانی (٧٤٠ ھ ـ ٨١٦ ھ) عربی کے کبار علما میں ہیں اور پچاس سے زائد کتابوں کے مصنف[2]. ان کی تصانیف میں «الحاشية على المطول للتفتازانی» استانبول میں ١٢٤١ھ میں چھپ چکی ہے[3]. ہندستان میں بھی میر سید شریف کا یہ حاشیہ کئی بار چھپا ہے، ١٢٨٩، ١٣١٠ اور ١٣١٢ (طبع لکھنو) کے اڈیشن راقم کی نگاہ سے گذرے ہیں. بعض ایڈیشن ایسے بھی دیکھنے میں آئے جن پر «مطول» کے متعدد حواشی کے خلاصے درج ہیں ان میں میر سید شریف کے حاشیے کے اقتباسات بھی درج ہیں. اس طرح تفتازانی کی اس تصنف سے میر سید شریف کا تعلق ثابت ہوتا ہے اور اس لیے جہانگیری دربار کے علما کو غلط فہمی ہوئی ہوگی کہ پیش نظر نسخہ میر سید شریف جرجانی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نسخے کی طرف میر صاحب کا انتساب صحیح نہیں ہوسکتا اس لیے کہ نسخے کی تاریخ کتابت اس پر ٤ رمضان ٨٣٩ ھ درج ہے. اور میر سید شریف ٨١٦ ھ میں وفات پاچکے ہیں.

* * * *

کتب خانۂ مولانا آزاد مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ میں ایک ترکی دیوان کے قدیم نسخے کا ایک ورق محفوظ ہے. لوح (یعنی f. 1a) جہانگیر کی تحریر سے مزین ہے اور اس پر بعض امرا کے عرض دیدہ اور مہریں بھی ثبت ہیں. f. 1 b سے اصل ترکی دیوان شروع ہوتا ہے دیوان بہت خوش خط لکھا ہوا ہے اور ظاہرا اس فن کے کسی ماہر نے اس کی کتابت کی ہے اور خود اسی خوش نویس یا کسی دوسرے فن‌کار نے حاشیے

---

(١) مقالات : ٤١٢

(٢) حالات اور تصانیف کے لیے دیکھیے : الزرکلی : الأعلام ٥ : ١٥٩؛ سرکیس : معجم المطبوعات : ٦٧٨ ؛ GAL ii 280, Suppl ii, 305

(٣) GAL i, 295, Suppl. i, 516

پر خوبصورت بیل بوٹے بنائے ھیں ۔ یہ ورق جو جہانگیر کی تحریر سے مزین ھے کسی نے بعد میں اصل نسخے سے علاحدہ کردیا ھے اور اب صرف یہی ایک ورق محفوظ رہ گیا ھے ، کتاب کے باقی اجزا کہاں گئے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا ۔

دیوان جس صفحے سے شروع ہوتا ھے اس پر سات شعر لکھے ہوئے ھیں ۔ دیوان کے ابتدائی اشعار رواج زمانہ کے مطابق حمد کے مضامین پر مشتمل ھیں ۔ پہلا شعر یہ ھے :

اے حبیبک دین کیلیب حمدینک ولا أحصی ثنا
اول جو عاجز بولسہ وصفینک کیم قیلا الغای یانا

آخری شعر یہ ھے :

لطف اتیب عشاق ارا یارب نوا قیلغیل نصیب
تـا چنینی نینک مقـامی بولسا بودار فنـا

شاعر کا نام نہیں معلوم ہوسکا لیکن جس نفاست سے اس نسخے کی کتابت ہوئی ھے اور جس اهتمام سے سلاطین خراسان و هرات اور شاهان هندکے کتاب خانوں میں اسے محفوظ رکھا گیا ھے اس سے اندازہ ہوتا ھے کہ شاعرکی کوئی نہ کوئی اهمیت ضرور رھی ہوگی[۱] : بخوبی ممکن ھے کہ یہ همایون یا اس کے بعدکے عہدکے کسی شاهی خاندان کے فرد کادیوان ہو جس کی پیدایش هندستان میں ہوئی ہو لیکن قدیم مغل بادشاہوں کے دستور کے مطـابق ترکی زبان و ادب سے تعلق رکھتـا ہو اور صاحب دیوان شاعر ہو سرلوح جہانگیر کی حسب ذیل تحریر اس کے قلم سے لکھی ہوئی ملتی ھے ۔

الله اکبر
پنجم أذر سنه۱ داخل کتاب خانهٔ
ایں نیاز مند درگاه الهی شد حرّره
نور الدین جهانگیر ۱۰۱٤ بن
اکبر بادشاه

---

(۱) ڈاکٹر اکمل ایوبی کا خیال ھے کہ یہ دیوان چغتائی ترکی میں ھے اور شاعر هندستانی ھے ۔

جہانگیر کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ١٠١٤-١٦٠٥ میں یہ نسخہ اس کے ملاحظہ سے گزرا۔ سال تحریر ١٠١٤ جہانگیر نے اپنے نام کے اوپر درج کر دیا ہے۔

اسی صفحے پر دو تحریریں باریک خط میں اور درج ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری تحریر، پہلی تحریر کا تتمہ ہو۔ پہلی تحریر حسب ذیل ہے:

ایں مرقع بعد انتقال . . . .سلاطین خراسان و ہرات
درکتب خانۂ شاہان ہندستان رسید چنانچہ دستخط
نورالدین جہانگیر پادشاہ ازاں نشاں می دھد ...
ماہ شوال ١١٥٢ ھجری .

دوسری تحریر غیر واضح ہے اور صحاف سے اس کی ہر سطر کے آخری لفظ اس طرح کٹ گئے ہیں کہ پڑھے نہیں جاتے۔ یہ قیمتی کتاب عرصہ سے خاصۂ اول کی چیز سمجھی جاتی رہی ہے اور جلی قلم سے «اول ٥» سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لوح کے زیریں حصے پر (جو عکس میں موجود نہیں) عنایت خاں شاہجہانی کی مہر جس پر ١٠٦٨ کے اعداد منقوش ہیں، ثبت ہے اور اس کے قلم سے ٢٥ شعبان ٣٢ یا (سنہ ٤٢؟) کا عرض دیدہ درج ہے۔ دوسرا عرض دیدہ ٢٥ شہر محرم ١٠٦٩ کا ہے، ایک اور عرض دیدہ ٢٦ ربیع الاول کا لکھا ہوا موجود ہے۔ ان کے علاوہ محمد حسن شاہجہانی[1] اور عبداللہ چلپی[2] کے حسب ذیل اندراجات

(١) محمد حسن کا لکھا ہوا عرض دیدہ اسی سال ١٠٦٩ کا نسخۂ «مطول» نسخۂ حبیب گنج رقم ٢٩/٣٠ پر موجود ہے۔ ان کا لکھا ہوا[1] عرض دیدہ اور جگہ بھی دیکھنے میں آیا ہے۔

(٢) عبداللہ چلپی شاہی کتاب دار تھے ان کے لکھے ہوئے متعدد عرض دیدہ راقم کی نگاہ سے گزرے ہیں، دیکھیے: دیوان کامران نسخۂ خدا بخش بانکی‌پور رقم: ٢٣٧۔ مطول؛ نسخۂ حبیب گنج رقم: ٢٩/٣٠۔

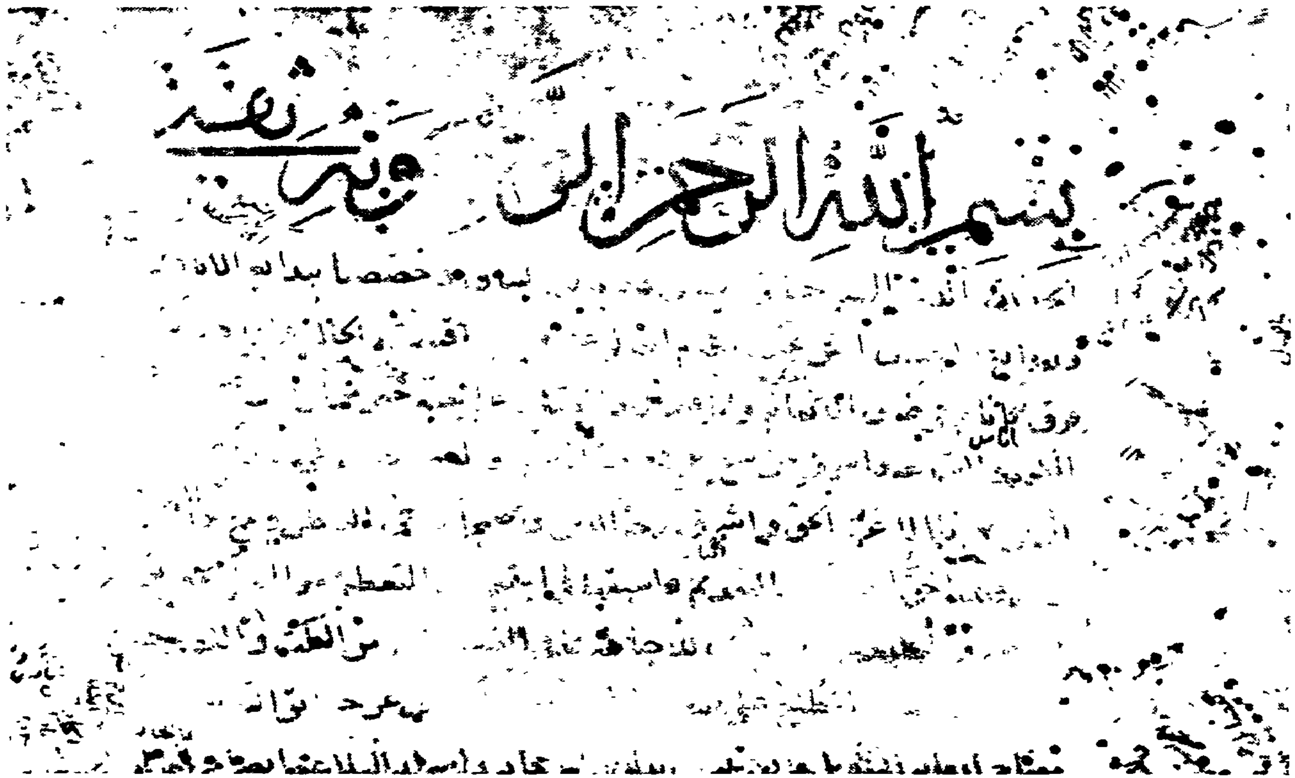
لوح رقم — ۱



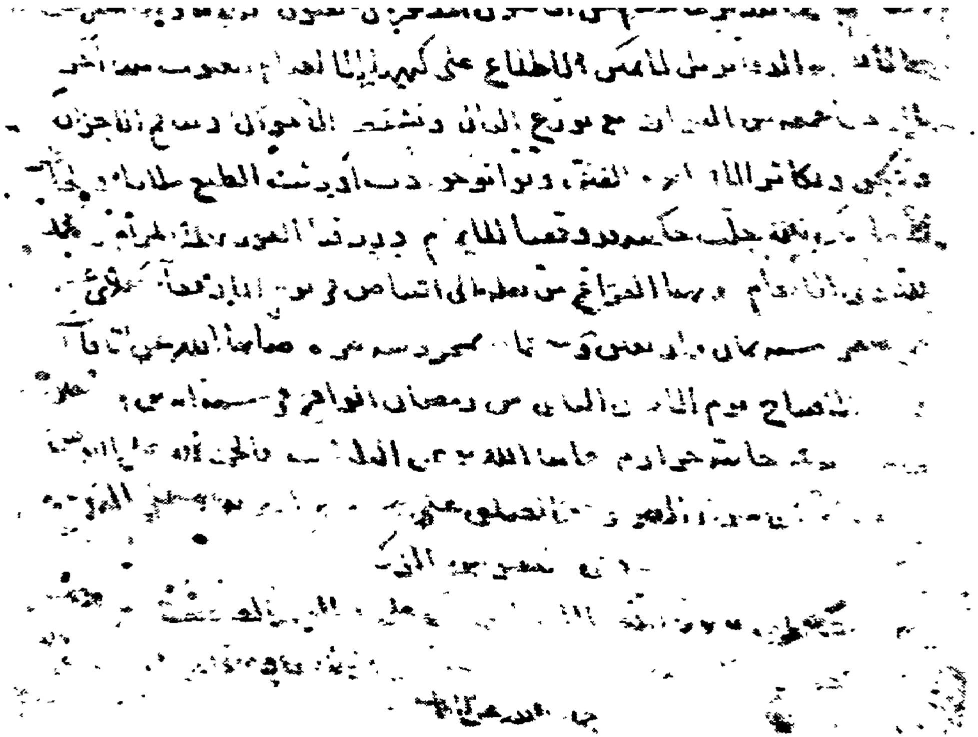
مطول التفتازانی (نسخهٔ حبیب گنج) پر جہانگیر کی تحریر



نسخۂ مطول پر مغل امرا کی تحریریں اور مہریں



مطول التفتازانی نسخۂ حبیب گنج کا پہلا صفحہ



مطول نسخۂ حبیب گنج کا خاتمہ

بحکم آنکه ... داخل کتابخانه
این سرکار ... درگاه الهی
نورالدین جهانگیر بن
اکبر پادشاه ۱۰۱۴

خاصه اول

۲۲

اول ۵

[illegible]

اس صفحے پر ملتے ھیں:

۱۲ رجب ۱۰۶۹

عرض دیدہ شد

محمد حسن شاہجہانی

دوسرا عرض دیدہ ۲۴ ذوالحجہ سنہ ۲٦ (یا ۳٦ ؟) کا اس طرح درج ھے ۔

۲٤ ذوالحجۃ الحرام سنہ ۲٦ (؟)

عرض دیدہ شد

العبد عبداللہ چلپی

یہ کتاب (یا صرف اس کا پہلا ورق جسے بعد کے کسی مالک نے «مرقع» [1] سے تعبیر کیا ھے) مغل بادشاھوں کے کتاب خانے سے کسی طرح شجاع الدین بلگرامی کو پہنچا انھوں نے اسے مولوی سبحان اللہ خاں مرحوم رئیس گورکھپور کی نذر کیا اس پر ان کی حسب ذیل تحریر درج ھے:

ھدیہ بعالی خدمت عالی جناب مولانا مولوی

حاجی سید محمد سبحان اللہ صاحب از خاکسار

شجاع الدین بلگرامی ۔

مولوی سبحان اللہ خان صاحب نے جب اپنا ذخیرۂ کتب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے کتاب خانے کو پیش کیا تو یہ قیمتی ورق بھی یہاں آکر محفوظ ھوگیا ۔ درمیان کے طویل عرصے میں اس کتاب پر کیا افتاد پڑی ، کہاں کہاں کا سفر اس نے اختیار کیا اور کب یہ ورق اپنے بقیہ ساتھیوں سے علاحدہ ھوا اس پر موجودہ اطلاعات سے کوئی روشنی نہیں پڑتی [*] ۔

علی گڑھ مختار الدین احمد

(۱) «مرقع» سے مراد یہ تو نہیں ھے کہ اس دیوان میں کچھ تصویریں بھی تھیں ۔

(*) اس مضمون کے ساتھ جہانگیر کی دو تحریروں کے عکس شائع کیے جارھے ھیں ، ان کے لیے الحاج مولوی عبدالرحمن خان صاحب شروانی اور پروفیسر سید بشیر الدین صاحب لائبریرین آزاد لائبریری علی گڑھ کا شکریہ ادا کیا جاتا ھے ۔

ترکانِ عثمانی

از ڈاکٹر محمد صابر۔ مطبوعہ جاوید پریس، کراچی۔ کاغذ: اعلی۔ کتابت و طباعت۔ معمولی۔ تعداد صفحات: ۲۷۲۔ قیمت: دس روپیے۔ ملنے کا پتا: کفایت اکیڈیمی، یعقوب خان روڈ، کراچی۔

ترکی اور ھندستان کے درمیان قدیمی روابط رھے ھیں۔ تاھم ترکی کے بارے میں ھم ھندستانیوں کی معلومات کا مآخذ عام طور سے انگریزی اور دوسری مغربی زبانیں رھی ھیں۔ ترکی زبان کے جاننے والے ھندستان میں کم ھی رھے ھیں۔ اس وجہ سے واقعات کی حقیقی نوعیت اور صحیح صورت حال پورے طور پر واضح نہ ھوسکی اور نہ ھی ترکوں کا نقطۂ نظر پوری وضاحت سے ھمارے سامنے آسکا۔ اسی خلا کو پُر کرنے کی کوشش کتاب «ترکی» سے کی گئی تھی جسے علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامیہ نے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب کی تیاری میں ترکی زبان کی مستند کتابیں خاص طور سے پیشِ نظر رکھی گئی تھیں اور ترکی کے بارے میں واقعات و حقیقی صورت حال اور اتاترک کی سیاسی و قومی خدمات کے ساتھ ساتھ اس ملک کے تاریخی، علمی، اخلاقی، سماجی اور ذہنی حالات تلاش و تحقیق کے بعد اس طرح بیان کیے گئے تھے کہ تنقیدی پہلو بھی فراموش نہ ھونے پائے۔ لیکن یہ کتاب ۳۵۰ صفحات پر مشتمل ھونے کے باوجود «جدید ترکی» سے متعلق ھے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ سے متعلق بھی ایک ایسی اردو کتاب کی اشد ضرورت تھی، جو ترکی مآخذ کی بنیاد پر لکھی جائے۔ یہ کمی کراچی یونیورسٹی کے ترکی تاریخ اور ترکی زبان کے استاد ڈاکٹر محمد صابر نے «ترکان عثمانی» شائع کرکے پوری کردی ھے۔ ڈاکٹر موصوف نے ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۱ء تک ترکی میں قیام کرکے ترکیات میں «پی ایچ ڈی» کی سند بھی لی[1] اور ترکی زبان کی

---

(۱) انھوں نے «میر علی شیر نوائی» پر تحقیقی کام کیا ھے اور ان کے مقالے کا ایک حصہ استانبول یونیورسٹی نے کتابی شکل میں شائع بھی کردیا ھے۔

مستند کتابوں سے عثمانی ترکوں کی تاریخ پر ایک ایسی کتاب کے لیے مواد بھی جمع کرلیا جس میں ترکوں کے نقطۂ نظر کی ترجمانی بھی موجود ہو۔ انھوں نے اس کتاب کی تیاری میں ترکی کے عظیم الشان کتب خانوں کے اہم مخطوطات اور مطبوعات کے ساتھ ساتھ جدید ترکی کے مایۂ ناز مورخ ڈاکٹر زکی ولیدی طوغان، اسماعیل حامی دانشمند، ڈاکٹر عثمان توران اور اسماعیل حقی اوزون چارشیلی سے بھی استفادہ کیا ہے جس کی وجہ سے کتاب کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔

ڈاکٹر محمد صابر کی کتاب «ترکانِ عثمانی» کی صرف پہلی جلد اپریل ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی ہے۔ یہ ۲۶۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں عثمانی سلطان بایزید یلدرم تک کے واقعات پیش کیے گئے ہیں۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں «عرض حال» اور «مقدمہ» کے بعد «عثمانی تاریخ کے مآخذ» سے بھی بحث کی گئی ہے۔ مؤلف نے اپنے «مقدمہ» میں عثمانی تاریخ کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور «عثمانی تاریخ کے مآخذ» کے تحت ترکی تاریخ نویسی پر گفتگو کے علاوہ ترکوں کی ان قدیم ترین تواریخی کتابوں کا مفصل ذکر کیا ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی ہے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ کی ابتدا کتاب کے صفحہ ۳۹ سے ہوتی ہے۔ اس میں ترکی قوم، عثمانی ترکوں کا شجرہ، عثمانیوں کے مورث اعلیٰ، سلیمان شاہ کا دور اور ارطغرل بے کے کارنامے مورخانہ انداز سے پیش کیے گئے ہیں۔

عثمانی حکومت کا پہلا تاجدار عثمان بے (۱۲۹۹ء - ۱۳۲۶ء) مانا جاتا ہے۔ اس نے اڑتیس سال حکومت کی تھی۔ لیکن اس کے متعلق بہت سی بےبنیاد باتیں مشہور ہیں۔ اس کے حالات بیان کرنے میں خود ترکوں نے مبالغہ آرائی کی ہے اور مغربی مورخین نے تنگ نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس لیے خود عثمان بے اور اس کے عہد کے حالات کو قلم‌بند کرنا آسان کام نہیں ہے۔ پیش نظر کتاب میں اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مسئلے کی حقیقت واضح کرنے کے لیے بے لاگ تبصرہ کیا گیا ہے

اور تمام واقعات تلاش و تحقیق کے بعد اس انداز سے بیان کیے گئے ہیں کہ تنقیدی پہلو بھی فراموش نہ ہونے پائے۔ اسی طرح مغربی مصنفین نے امیر اورخان (۱۳۲۶ء۔ ۱۳۶۰ء) کے بارے میں بھی تعصب سے کام لیا ہے۔ جس طرح خلافتِ عباسیہ کا حقیقی بانی منصور مانا جاتا ہے اور ہندستان کی تیموری سلطنت کا اصلی بانی اکبر تسلیم کیا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح عثمانی ریاست کا بانی صحیح معنوں میں امیر اورخان ہے۔ «ترکانِ عثمانی» میں امیر اورخان پر کافی مواد فراہم کیا گیا ہے۔ اس کی شاندار فتوحات کے پہلو بہ پہلو اس کے عہد کی اصلاحات اور اس کے عظیم تعمیری اور انتظامی کارنامے مثلاً مرکز کا قیام، اجراء سکہ، خطبے کا آغاز، دیوان کا قیام، مستقل اور تنخواہ دار فوج کا قیام، فوجی نظام، شہری و ارضی نظام، لباس کا قانون وغیرہ جیسے امور کا تفصیلی حال حواشی اور حوالوں کے ساتھ درج ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد صابر نے امیر اورخان کا مقام، اس کی سیرت اور اس کے دور میں اناطولیہ کی ریاستوں کا بھی ذکر کیا ہے جو ان کی تنقیدی و تحقیقی صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔

امیر اورخان کے بعد امیر مراد (۱۳۶۰ء ۔ ۱۳۸۹ء) کا ذکر آتا ہے جو عثمانی ایمپائر کا پہلا بانی اور رومیلی کا اصلی فاتح کہلاتا ہے۔ اس نے بازنطینی سلطنت کو مکمل طور پر ترکی حاکمیت کے تحت لانے کے علاوہ بلغاریہ اور سرویا کی بادشاہتوں کے سیاسی وجود کا بھی خاتمہ کرکے بلقان میں پانچ سو سال سے زیادہ عرصہ تک قائم رہنے والی ترکی حاکمیت کی بنیاد ڈالی تھی۔ «ترکان عثمانی» میں امیر مراد کے دور کے تفصیلی حالات موجود ہیں اور خود اس کی اصلاحات مثلاً قاضی عسکر کے عہدہ کا قیام، ینی چری کی تنظیم، یورپ میں نئے پایہ تخت کا انتخاب، وزارت عظمی کا قیام، زرعی نظام، فوجی اصلاحات جیسے عنوانات پر اس طرح بحث کی گئی ہے کہ عثمانی تاریخ کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی پڑے جو اب تک غیر واضح تھے۔ اسی باب میں دولتِ عثمانیہ کی توسیع کے اسباب بھی بیان کیے گئے ہیں۔ یہ حصہ دراصل ترکی

چیف آف دی جنرل اسٹاف کے تاریخی شعبے کی تحقیقی تصنیف « ترک سلاحلی قوتاری تاریخی » کے ایک حصے کا اختصار ہے لیکن ترکی زبان سے ناواقف حضرات کے لیے معلومات کا خزانہ ہے اور اس کو اردو زبان میں پیش کرنے کا سہرا ڈاکٹر محمد صابر کے سر ہے .

امیر مراد کے بعد سلطان بایزید یلدرم (۱۳۸۹ء - ۱۴۰۲ء) کا نمبر آتا ہے . اسی کے دور حکومت میں مقدونیہ، شمالی بلغاریہ، تھسلی اور روم کے سلجوقیوں کی ریاستیں عثمانی حکومت میں شامل ہوئیں اور بازنطینی سلطنت، ولاچیہ، بوسنیہ اور یونان کے بیشتر حصے باج گزار بن گئے . ترکوں کی اس ترقی کو دیکھ کر مصر کے مملوک دربار کے نام نہاد عباسی خلیفہ نے سنہ ۱۳۹۴ء میں بایزید یلدرم کو « سلطان » کا لقب عطا کیا اور جب بایزید نے سنہ ۱۳۹۶ء میں نیکوپولس کے میدان میں یورپ کی متحدہ فوجوں کو شکست دے کر اس صلیبی قوت کا بھی خاتمہ کردیا جس نے عثمانی حکومت کے استیصال کا بیڑا اُٹھایا تھا تو ترکوں کی قوت اور بھی بڑھ گئی اور ایسا ظاہر ہونے لگا کہ سارا جنوب مشرقی یورپ ترکوں کے قبضے میں آجائے گا . لیکن امیر تیمورلنگ کے حملے نے اس امکان کو ختم کردیا . ۲۰ جولائی سنہ ۱۴۰۲ء کو جنگ انگورہ میں تیمورلنگ کے ہاتھوں شکست فاش کی وجہ سے عثمانی سلطنت کا سارا نظام درہم برہم ہوگیا اور اس کی شان و شوکت وقتی طور پر دس سال کے لیے ختم ہوگئی . ڈاکٹر محمد صابر نے اپنی کتاب میں اسی دور تک کے حالات پیش کیے ہیں . کیونکہ انھوں نے بعد کا دور اپنی اس کتاب کی دوسری جلد کا موضوع قرار دیا ہے . اس سلسلے میں بایزید کا مسلم ریاستوں پر حملہ اور مشرقی اناطولیہ پر قبضہ، بازنطینی سلطنت اور بایزید، استانبول کا چار بار محاصرہ، یورپ کے خلاف بایزید کی مہم، جنگ نیکوپولس میں عیسائیوں کی پسپائی، جنگ انگورہ کے اسباب، عثمانی شکست کے اسباب، جنگ کے نتائج و اثرات، جنگ انگورہ سے قبل اور اس کے بعد اناطولیہ کی سیاسی تقسیم جیسے عنوانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور ان

تمام بدگمانیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو مغربی مصنفین
کی گمراہ کن باتوں سے پیدا ہوگئی ہیں ۔

پیش نظر کتاب بڑی محنت سے مرتب کی گئی ہے لیکن اس میں سیاسی
تاریخ پر کافی زور دیا گیا ہے اور ثقافتی و تہذیبی پہلوؤں کو نظر انداز کیا
گیا ہے ۔ عثمانی ترکوں کی معاشرت تجارت ، صنعت و حرفت اور ان کی
خانگی زندگی پر روشنی نہیں پڑ سکی ہے ۔ اسی طرح علمی و ادبی ترقی ،
طریقۂ تعلیم اور عثمانی فنون لطیفہ کی طرف بھی توجہ نہیں دی گئی ہے ۔
عثمانیوں کے نظام سلطنت پر البتہ اچھا خاصہ مواد یکجا کر دیا گیا ہے ۔
اس سلسلے میں مرکزی نظام ، صوبائی نظام ، دینی نظام ، فوجی نظام اور
زرعی نظام کو بہت خوش اسلوبی سے بیان کیا گیا ہے جو میرے خیال میں
یہی حصہ ساری کتاب کی جان ہیں ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے اس حصہ کو
بڑی محنت و کاوش سے لکھا ہے ۔ انھوں نے "ذی حری" دفتر سے متعلق
تمام تاریخی کتابوں کا مواد یکجا کر دیا ہے اور یہ بیان اتنا معلوماتی اور
جامع ہے کہ دولت عثمانیہ پر کام کرنے والے ہر طالب علم کے لیے اس کا
مطالعہ ناگزیر ہے ۔ کتاب کے آخر میں مسلمان ترکوں کے ابتدائی ادب
پر بہت ہی مختصر نوٹ ، عثمانی زبان کا تجزیہ ، عثمانی رسم الخط اور عثمانی
ادب کے چند قدیم نثری نمونے بھی درج ہیں ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے
عثمانی مراکز اور فتوحات اور اہم واقعات کی فہرست کے ساتھ ساتھ
موجودہ ترکیہ کی مختصر کیفیت بھی تحریر کردی ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ
ایسی مفید کتاب ظاہری حسن سے محروم ہے ۔ اس کا سرورق دیدہ زیب
ضرور ہے لیکن اس کی طباعت بہت خراب ہے اور کتابت کی تو خاصی
غلطیاں موجود ہیں ۔ مؤلف کی بعض رایوں نیز معلومات کی پیشکش کے
طرز سے اختلاف کی بھی گنجائش ہے ۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی
اہمیت مجروح نہیں ہوتی ہے ۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے اور
ارباب نظر سے خراج تحسین حاصل کرنے کے قابل ۔

علی گڑھ — ڈاکٹر اکمل ایوبی

certain extent they themselves became instrumental in giving currency to such words. In the concluding part of the article a number of words have been selected and examined on the basis of the following lexicons some of which have been utilised here for the first time:

Lughat-i-Furs, Farhang-i-Qawwas, Siyah ul-Furs, Dastur ul-Afazil, Me'yar-i-Jamali, Adatul-Fuzala, Zufan-i-Guya, Bahr ul-Fazail, Sharafnama, Muayyad ul-Fuzala' Farhang-i-Jahangiri, Farhang-i-Sururi Farhang-i-Rashidi, Burhan-i-Qati', Anjumanara-i-Nasiri, Farhang-i-Nizam and Farhang-i-Anandraj.

Ibn Taimiyah ki tansif ka ek nadir makhtutah. (A rare MS. of Ibn Taimiyah) by Mr Fazlur Rahman: A manuscript of Ibn Taimiyah's book known as *Bayan talbis al Jahmiyah fi ta'sis bid'ihim al-Kalamiyah* to be found in the Library of Aligarh Muslim University, has been wrongly known to be a unique MS. of Abd al-Qahir al-Baghdadi's *Ta'wil al-mutashabihat fi'l-ayat wa'l-akhbar'*. The author has established the identity of the MS.

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Jahangir ke Kitabkhane ki do kitaben by Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad: The note introduces the two MSS belong to the collection of books that adorned the library of Jahangir, the famous Mughal Emperor of India. The note is accompanied by the facsimiles of the MSS. which are to be found in Maulana Azad Library, Muslim University Aligarh.

BOOK REVIEWS

Turkan-i-Usmani. Written by Dr. Mohd. Sabir (Karach, 1967). Reviewed by . ... Dr. N. Akmal Ayyubi.

MAJALLA-I 'ULUM-I ISLAMIYA

Vol. 8 JUNE & DECEMBER, 1967 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Arabi Tanqid ke Bunyadi Mabahith ka Tahqiqi Mutala'ah : (A Study of the Basic Concepts of Arabic Criticism) by Dr. S. Ihtisham Ahmad Nadvi. It is a general survey of the basic ideas and concepts which have been a favourite topics of discussion for the classical critics of the Arabic literature. The author has forwarded opinions of outstanding critics on such interesting topics as the question of superiority of idea over word and vice versa, authenticity and its bases, rhetoric and its place, plagiraism, place of prose and poetry, etc

Tashifat aur Farsi Lughat by Professor Nazir Ahmad. This article deals with the important problem of *Tashif* (orthographical mistake) in Persian which has given currency to hundreds of corrupt words having no basis at all. The influx of incorrect Persion words was mainly due to two important factors viz., some special features' of its writing system and a few grammatical peculiarities. In the first part of this article this aspect has been elaborated. In the next part functions of Persian lexicons have been examined. The main function of a lexicon is threefold : finding out the roots of words, determining the correct pronounciation and correct spellings of words and giving accurate meaning or meanings and illustrating each meaning with an appropriate example.

But the Persian lexicons greatly failed in this respect with the result that they were incapable of checking the ever-increasing influx of corrupt words in this language. On the contrary to a